

ACADEMIA ROMÂNĂ
STUDII ȘI CERCETĂRI
LIII

ISTORIA FILOSOFIEI CONTEMPORANE

DE

P. P. NEGULESCU
MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

VOL. I

CRITICISMUL KANTIAN



MONITORUL OFICIAL ȘI IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAȚIONALĂ. BUCUREȘTI, 1941

ACADEMIA ROMÂNĂ
STUDII ȘI CERCETĂRI
LIII

ISTORIA FILOSOFIEI CONTEMPORANE

DE

P. P. NEGULESCU
MEMBRU AL ACADEMIEI ROMÂNE

VOL. I

CRITICISMUL KANTIAN



P R E F A Ț Ă

Mi-am propus, acum treizeci de ani, să scriu o istorie a filosofiei moderne, de care mi se părea că cultura noastră națională, ce începuse a se avânta, cu mai multă însuflețire, înspre formele mai înalte de înțelegere a lumii, avea neapărată nevoie, spre a se putea orienta, mai ușor și mai sigur, în mijlocul curenților de idei, atât de numeroase și de variate, ale cugetării filosofice din timpul de față. Cu o grabă, pe care n'o scuza de cât zelul, atât de intempestiv uneori, al tinereții, am și adus la cunoștința micii noastre lumi filosofice, în Prefața primului volum din « Filosofia Renașterii », care a apărut în 1910, proiectul pe care îl făcusem și care urma să ajungă la realizare în vreo zece volume. Nu-mi dedeam bine seamă, atunci, de dificultățile de care aveam să mă lovesc. Incepusem, cum era firesc, cu originea mai îndepărtată ale mișcării filosofice de astăzi, din perioada de tranziție dintre evul mediu și timpurile moderne, pe care o constituiau cele două veacuri, — al XV-lea și al XVI-lea, — ale umanismului Renașterii. Acea mare mișcare culturală reprezenta, cum se știe, o încercare de întoarcere la tradițiile artistice, literare și filosofice ale antichității clasice. Grație străduințelor, atât de mișcătoare uneori, ale promotorilor și protagoniștilor ei, operele de căpetenie ale gândirii și ale simțirii vechilor Greci și Romani și-au putut exercita din nou, conform cu tendințele lor originale, influența binefăcătoare. Și-au exercitat-o însă asupra unei alte lumi și în alte împrejurări, care erau, pe alocurea cel puțin, cu totul diferite de cele ce îi alcătuiseră, odinioară, cadrul inițial și terenul de acțiune firesc. În mijlocul frământărilor sufletești, — atât de pline, cu toată orientarea entusiastă în spre trecut, de speranțe mari de viitor, — ce au luat naștere în acest mod în Italia, în Franța, în Germania, în Țările de jos, în Anglia,

au apărut germenii cugetării filosofice moderne. Reconstituirea acestei cugetări, în desfășurarea ei istorică, presupunea prin urmare stabilirea prealabilă, cât mai amănunțită și mai exactă, a punctelor ei de plecare. Așa am fost adus să încep cercetările, pe care mi le propusesem, cu studiul perioadei de gestație a Renașterii.

Din nefericire, însă, operele originale ale filosofilor din timpul Renașterii nu se mai găseau, de mult, în comerț. Am fost astfel nevoit să le caut pe la bibliotecile mai vechi din străinătate, — și nu la una singură, ci la mai multe, fiindcă niciuna nu le posedă pe toate. Am izbutit totuși, grație ușurinței călătoriilor dinainte de războiul mondial, să-mi procur destul de repede o bună parte din materialul de care aveam nevoie. Așa am putut publica primele două volume din «Filosofia Renașterii», — și așa fi mai putut publica încă unul, dacă nu mi-aș fi pierdut, în timpul războiului la care am făcut aluzie, notele, în parte redactate, pe care le luasem cu mine la evacuarea Bucureștilor, în Noemvrie 1916. Dela Iași, unde refugiații din teritoriul ocupat de armatele dușmane se îngrămădiseră în număr atât de mare încât îngreuiau considerabil viața locală, îmi propusesem, în Ianuarie 1917, să trec prin Rusia, Suedia și Norvegia, în Anglia și în Franța. M'am temut să mă expun însă la riscurile unei revizii vamale mai severe, cum era cea pe care o exercitau autoritățile imperiale rusești, atât de bănuitoare. Manuscrisele mele, atât de numeroase, ar fi putut să le atragă atenția, și să le pară suspecte, în care caz n'ar fi fost nicidecum imposibil să fie reținute, spre a fi supuse censurii. . . Ceea ce însemna că se puteau rățăci. Le-am depus dar, la Iași, la Ministerul Afacerilor Străine, cu rugămintea să fie trimise, cu un curier diplomatic, la legăția noastră din Stockholm, de unde urma să le ridic eu însumi. Ceea ce s'a și făcut, prin îngrijirea regretatului Alexandru Florescu, cunoscutul diplomat și autor dramatic, care, plecând la Copenhaga, le-a luat cu sine. Din nefericire, din cauze ce nu s'au putut stabili precis, manuscrisele mele, cu toate aceste precauții, s'au rățăcit totuși, — și, fiindcă împrejurările m'au silit să rămân, până la sfârșitul războiului, în Rusia și în țară, nu le-am putut regăsi, după lungi cercetări pe la legațiile și

consulatele noastre din străinătate, decât în primăvara anului 1922.

Atunci însă, notele pe care le luasem prin biblioteci, cu atâția ani mai înainte, nu mai puteau fi utilizate fără niciun risc — memoria ne mai fiind, la intervale de timp mai mari, destul de sigură. A rămas dar să reîncep, pentru control, călătoriile, — care deveniseră din nefericire, după războiu, mult mai anevoioase și mai costisitoare. Pe de altă parte, o sumă de alte probleme începuseră a mă preocupa, cum se poate vedea, în parte, din lucrările pe care le-am publicat pe acea vreme și de atunci încoace. Ceea ce nu însemna, firește, că părăsisem ideea de a continua studiile mele de istoria filosofiei. Dar nu le mai putusem relua decât cu întreruperi, atunci când izbuteam să găsesc câte ceva din materialul de care aveam nevoie. Părțile pe care le-am redactat astfel, pe apucate, sunt totuși destul de întinse. Din filosofia contemporană mai ales, de care m'am putut ocupa cu mai multă continuitate, ar fi gata de tipar vreo cinci volume. Cel pe care îl pun acum la dispoziția cititorilor cuprinde punctul de plecare al cugetării filosofice mai nouă, adică criticismul kantian, cu urmările sale imediate, așa cum s'au manifestat, mai întâi, în evoluția idealismului german. Am de asemenea în pregătire o nouă ediție a « Filosofiei Renașterii », în trei volume. Iar dacă timpul și celelalte lucrări pe care le mai am pe brațe mi-o vor îngădui, voi umplea și golul ce mai rămâne, publicând părțile privitoare la veacul al XVII-lea și al XVIII-lea, — sau cel puțin, voi lua măsurile convenite ca să poată fi puse la dispoziția generală chiar și în cazul când n'aș mai putea-o face eu însumi. Proiectul pe care îl concepusem cu atâția ani în urmă ar putea ajunge astfel a se realiza în întregime.

Insemnătatea pentru filosofie a istoriei concepțiilor ce i-au alcătuit, în trecut, evoluția, am arătat-o în Introducerea primului volum din « Filosofia Renașterii ». Iar în prima parte a lucrării mele mai recente « Geneza formelor culturii » am aruncat, la lumina datelor mai nouă, o privire mai cuprinzătoare asupra factorilor ce determină apariția și orientarea cugetării filosofice în general. Cititorii care ar simți nevoia să se lămurească mai temeinic, în aceste privințe, ar putea găsi

acolo indicații utile, care le-ar putea înlesni înțelegerea sistemelor filosofice, — a unora mai ales din cele de care va fi vorba în volumul următor și care surprind uneori prin îndrăsneala cu care se depărtează de modurile obișnuite de a privi lumea. S'ar încredința, între altele, că la originea oricărui sistem filosofic stă, în primul rând, structura sufletească a celui ce l-a conceput. S'ar mai convinge, iarăși, că împrejurările în care trăiesc și lucrează filosofii influențează, în felurite chipuri, reacțiunile structurii lor sufletești, modificând, mai mult sau mai puțin, raporturile dintre elementele ei componente. Ar mai vedea, în sfârșit, și rolul, covârșitor câteodată, pe care îl poate juca întâmplarea în desfășurarea cugetării filosofice, prin sugestiile neașteptate ce izvorăsc uneori din schimbările produse de ea. Ar ajunge astfel să priceapă mai ușor evoluțiile intelectuale ale unora din filosofii de cari e vorba în volumul de față sau ale celor de cari se vor ocupa volumele următoare.

Oricât de mare ar fi, în fața întinderii și complexității materiilor pe care urmează să le studiem, necesitatea de a economisi timpul și de a cruța puterile cititorilor, nu poate fi totuși de prisos să le dăm, sub forma unei scurte pregătiri prealabile, câteva cel puțin din indicațiile la care am făcut aluzie. Nu putem presupune, cu destulă siguranță, că cei interesați se vor grăbi să le caute ei singuri, la timpul convenit, în lucrările pe care le-am menționat. Iar o eventuală omisiune — sau cel puțin întârziere — de acest fel le-ar putea îngreui înțelegerea unora din figurile mai turburătoare ale filosofiei contemporane, într-o așa măsură încât i-ar sili, ca să nu rămână nedumeriți, să caute aiurea, în alte lecturi, mai întinse sau mai anevoioase, luminile ce le-ar fi indispensabile. Un vechiu proverb zice, în adevăr, că leneșul mai mult aleargă și scumpul mai mult păgubește. . . . Mi se pare dar că e o precauție utilă să pun eu însumi la dispoziția cititorilor, în introducerea ce urmează, elementele de competență ce le-ar fi indispensabile pentru o mai lesnicioasă și mai deplină înțelegere a istoriei filosofiei în general și, în deosebi, a celei contemporane, ce ni se înfățișează uneori sub forme atât de surprinzătoare. În antichitate, când cunoașterea pozitivă a lumii și a lucrurilor ei era atât de puțin înaintată încă, controlul pe care îl exercită astăzi științele

exacte asupra concepțiilor omenești era aproape nul. Jocul imaginației, în sistemele filosofice, era dar, pe atunci, mult mai liber, iar rezultatele la care ducea stârneau mai puțin uimirea celor ce luau cunoștință de ele. Și totuși, un gânditor ca Cicerone, care se ocupa de filosofie mai mult ca diletant și pe care eclecticismul îl predispunea la cât mai multă indulgență, a putut să scrie că nu exista absurditate care să nu fi fost susținută de vreun filosof. Dela începutul timpurilor moderne încoace, cugetarea filosofică s'a străduit să ia, cât i-a stat în putință, forme mai puțin arbitrare, sau, cel puțin, aparențe logice mai satisfăcătoare. Cu toate acestea, nu sunt puțini cei ce, astăzi încă, par dispuși să repete cuvintele, atât de grele, ale scriitorului latin. Ceea ce a îndemnat pe un filosof contemporan din cei mai prețuiți, pe Herbert Spencer, să le atragă atenția că nu există nicio eroare omenească în care să nu se poată descoperi, cu puțină osteneală, o urmă de adevăr. Iar Emerson, scriitorul american atât de gustat odinioară pentru omenia lui, credea că într-o asemenea dispoziție de spirit ar trebui căutat «secretul» adevăratului savant. Dorința lui de a ști, excluzând orice altă preocupare, l-ar face să se considere pururea ca un simplu elev, care trebuie să învețe veșnic, dela toată lumea; la orice om, oricât ar fi de mărginit sau de rău, ar putea găsi ceva, care să lumineze un anumit aspect al vieții, dacă ar ști numai să descopere fărăma de adevăr, din noianul rătăcirilor lui. Un biolog contemporan, în sfârșit, care s'a distins prin pătrunderea lui psihologică și prin preocupările lui filosofice, Jean Rostand, ne-a indicat și modul cum se fac, uneori, descoperirile de acest fel. «E necesar, câteodată, — a zis el, — ca unele erori prea gălăgioase să ne atragă atenția asupra unor adevăruri prea discrete»...

Cu atât mai mult trebuie dar să ascultăm, — străduindu-ne a-i înțelege cât mai bine, — pe cei ce și-au luat sarcina grea să ne desvăluiească misterele existenței. Că sarcina aceasta a depășit, de cele mai multe ori, puterile lor, nu mai încapе în-doială. Dar greșelile lor pot fi, pentru noi, de un folos fără de preț. Căci numai cunoscându-le, putem ajunge să ne ferim de a le repeta. În orice caz, după părerea lui Spencer și a

lui Emerson, nu trebuie să înlăturăm, printr'o condamnare sumară, concepțiile înaintașilor noștri, chiar când ne par, la prima vedere, inadmisibile. Trebuie să le supunem mai întâi unui examen atent și amănunțit, scrupulos și stăruitor. Iar ca să ne putem da seamă de ce au fost cum au fost, ca să le putem adică înțelege, ca produse naturale și necesare ale unor anumiți oameni și ale unor anumite împrejurări, avem nevoie de o cunoaștere mai temeinică a mecanismului cugetării filosofice, a factorilor ce o determină și a raporturilor dintre ei. Aceste raporturi mai ales ne pot explica multe din particularitățile, atât de izbitoare uneori, ale sistemelor filosofice. De aceea am socotit că ar putea fi de folos să revenim aici, din punctul de vedere special al studiilor istorice, pe care le întreprindem, asupra cercetărilor noastre sistematice cu privire la apariția și orientarea cugetării filosofice. Potrivit cu scopul pe care îl urmărim însă acum, acele cercetări nu pot fi reluate decât sub forma unor considerații preliminare. Le-am concentrat dar, într'un rezumat cât mai concis, în introducerea ce urmează.

Cu ajutorul lor, cititorii își vor da cel puțin seamă de necesitatea de a lua ca punct de plecare, în studiul sistemelor filosofice, biografiile celor ce le-au conceput, — situate, firește, în cadrul istoric în care au trăit și au lucrat ei. Căci dacă, la originea modului cum cred filosofii că trebuie să-și explice lumea stă propria lor structură sufletească, este evident că trebuie să cunoaștem mai întâi această temelie a personalității lor, — pe care însă n'o putem studia decât urmărindu-i manifestările în desfășurarea, de fapt, a vieții fiecăruia dintr'înșii.

Pe lângă eficacitatea pe care ne credem îndreptățiți să i-o atribuim, această metodă ar mai putea avea și avantajul să convină în deosebi majorității celor ce vor citi această lucrare. Acea majoritate o vor forma, după toate probabilitățile, tinerii. Se pare, în adevăr, că filosofia este, ca și poezia, o pasiune a tinereții. E cunoscută curiozitatea fără de margini a copiilor cari își obosesc părinții și plictisesc uneori pe toți cei din jurul lor cu fel de fel de întrebări. Dorința aceasta de a ști, nevoia aceasta de a înțelege, care se manifestează, cu atâta impetuo-zitate, la începutul vieții sufletești, depășește de obicei limitele copilăriei și ale adolescenței. Neastâmpărul sufletesc, nu

numai că se continuă, dar ia uneori, în perioada tumultuoasă a tinereții, proporții și mai mari, fiindcă, întinzându-se mai mult în adâncime, devine mai chinuitor. Mai târziu, în pragul maturității, alte preocupări, de natură mai mult practică, ies, la cei mai mulți oameni, pe planul întâi, aruncând în umbră sau chiar înlăturând cu desăvârșire vechile aspirații teoretice. Taine, cunoscutul scriitor francez, nu s'a înșelat atunci când, cu puterea lui obișnuită de observare, a zis că interesul pentru filosofie, în înțelesul mai adânc al cuvântului, e o caracteristică a tinereții. În prefața cărții sale « Les philosophes classiques du XIX-ème siècle en France », pătrunzătorul psiholog se scuza că o scrisese așa cum era, susținând că n'o adresa oamenilor « instalați » în viață. Și adăuga că « cititorul » său « nu trebuia să aibă mai mult de treizeci de ani ». După această vârstă, oamenii încep a fi stăpâniți de alte proiecte. Se gândesc, bunăoară, să-și întemeieze un cămin, să-și adune o avere, să ajungă la unele situații, să obțină unele distincții, etc. Discuțiile abstracte nu le mai par vrednice de atâta luare aminte; le rămân o amintire plăcută, de sigur, a tinereții apuse, dar nu le mai recunosc însemnătatea pe care le-o atribuiau altă dată. Naivitatea celor ce-și mai pierd vremea cu ele, luându-le în serios, îi face chiar să zâmbească, cu indulgență, dar nu fără ironie.

Un scriitor american, Will Durant, într'o carte ce s'a bucurat, în cercurile anglo-saxone, de o largă răspândire și a fost tradusă și în limba franceză, sub titlul « Vies et doctrines des philosophes », a adus acestei slăbiciuni a tinereții pentru filosofie o confirmare cu atât mai prețioasă, cu cât venea dintr'o parte a lumii, în care oamenii sunt considerați ca fiind mai stăpâniți decât ori unde de preocupări practice, de ordine, mai ales, materială. În introducerea intitulată, — potrivit cu orientarea practică a vieții sufletești a cititorilor cărora se adresa, — « Utilitatea filosofiei », scriitorul menționat începe cu câteva mărturisiri, ce merită să fie relevate. « Este în filosofie o plăcere, — zice el, — este în mirajele metafizicii o atracție, pe care orice student le gustă, până în ziua când nevoile de rând ale vieții materiale îl coboară de pe înălțimile cugetării pe terenul luptei economice. Cei mai mulți dintre noi au cunoscut, în

primăvara vieții, zilele de aur în care filosofia le era, cum zicea *Platon*, un scump deliciu, în care dragostea pentru un adevăr, chiar și numai închipuit, le părea mai de preț, decât dorințele lor trupești și decât nimicurile din restul lumii. Iar amintirea lor ne lasă la toți, în fundul inimii, ca o tainică chemare, plină de nostalgie, a acelei prime iubiri a înțelepciunii ». Până și un polemist, cunoscut mai mult prin violența și acrimonia — decât prin sentimentalitatea — sa, ne-a făcut în această privință, deși numai incidental, unele mărturisiri asemănătoare. În cartea sa « *Les idées en armes* », *Léon Daudet*, care dispunea totuși de o virtuozitate verbală puțin comună, se plângea, vorbind de primele sale studii filosofice și în deosebi de cele asupra apriorismului kantian, că i-ar fi fost « greu » să găsească cuvinte destul de potrivite ca să redea « farmecul adânc » al ceasurilor neuitate, pe care le consacrase acelor « încântătoare » îndeletniciri. Era ca și cum ar fi explorat un ținut cu totul nou, bogat în aspecte, nu numai uimitoare, dar și atrăgătoare. Și adăuga că n'a mai putut regăsi niciodată, în restul vieții, acea « vrajă », acea « îmbătare », acea « euforie » pe care nu le putea compara decât cu « beția de opium »¹⁾.

Această înclinare firească a tinereții, — a părții celei mai bune dintr'însa cel puțin, — către meditații mai generale asupra lumii și a rosturilor ei, adică, cu un singur cuvânt, către speculațiile filosofice, suntem datori, cu toții, s'o încurajăm și s'o întărim. E una din căile pe care putem contribui la pregătirea unei omeniri mai bune. Căci prin tinerețe se realizează mai întâi, de cele mai multe ori, cele mai multe progrese. Cu plasticitatea ei, trupească și sufletească, mai mare, tinerețea se bucură, într'o măsură mult mai largă, de puțința de a se schimba, mai adânc și mai temeinic, decât oamenii mai în vârstă. Ea poate astfel adopta mai repede, nu numai cu mai puțină rezistență, dar și cu mai mult entuziasm, cu mai multă recunoștință chiar, formele nouă de viață, — sau, cel puțin, sugestiile celor ce se gândesc la reforme mai înaintate, capabile să ducă omenirea la mai mult adevăr, la mai mult bine, la

¹⁾ *Op. cit.*, p. 143.

mai mult frumos. Cum zicea Goethe, într'o altă ordine de idei, la începutul lui Faust:

Wer fertig ist, dem ist nichts recht zu machen
Ein Werdender wird immer dankbar sein.

Acest rol, de promotoare a inițiativelor de înnoire, pe care îl joacă atât de adesea tinerețea în progresele omenești, am încercat să-l concretizez, altă dată, printr'o comparație. Precum vântul, când începe să adie, apleacă mai întâi mlădițele fragede din vârfurile copacilor bătrâni, tot astfel și curente de idei ce pregătesc marile schimbări politice, economice și sociale, când prind a se înfiripa, pun mai întâi în mișcare tinerețea.

Nu mai încap înăuntru, spre a pune pe tineri în măsură să îndeplinească cu succes misiunea aceasta, atât de plină de riscuri, ceea ce trebuie să le dăm mai întâi este o solidă cunoaștere pozitivă a realității în mijlocul căreia au să trăiască și să lucreze. Iar o asemenea cunoaștere este evident că nu le-o poate procura de cât știința. Nu e însă mai puțin adevărat că, pentru o mai bună dezvoltare sufletească a lor, le mai trebuie tinerilor și o doză oarecare de filosofie. Dacă, fără știință, nu e posibilă o cunoaștere mai amănunțită și mai sigură a lucrurilor lumii, în schimb, fără filosofie, nu e posibilă o prețuire mai largă și mai adâncă, mai dreaptă și mai generoasă, a lor. Și numai o asemenea prețuire poate contribui cu adevărat la orientarea în spre mai bine a activităților omenești, — orientare în lipsa căreia progresul nu se mai poate realiza.

De aci, necesitatea filosofiei, ca completare a științei. Prețuirea unui lucru, — a oricăruia, oricât ar fi de neînsemnat, — presupune raportarea lui la totul din care face parte, la rosturile și scopurile acelui tot. Știința însă nu-și poate propune și nu poate realiza o asemenea raportare, — cel puțin nu în linii mai mari sau mai generale. Ea nu poate considera lumea ca un tot unitar fiindcă e silită, spre a o putea studia, s'o descompună în părți, pe care le examinează separat, ca și cum n'ar avea nicio legătură unele cu altele. Precum se știe, numeroasele subdiviziuni ale științei împart lumea în multe, în foarte multe domenii de cercetare, pe care se instalează așa

numiții « specialiști » ce, în marea majoritate a cazurilor nu știu, și nici nu vor să știe, unii de alții. În opoziție cu acest mod de a proceda, — dar nu spre a-l infirma, ci spre a-l completa, — filosofia se străduiește să așeze din nou la locurile lor fragmentele, răvășite de știință, ale realității, spre a reda lumii, în fața minții omenești, aspectul ei natural de tot unitar, — al cărui rost și al cărui scop încearcă apoi să le descopere. Pe această cale ajung, în chip firesc, cei ce se dedică cercetărilor de acest fel, la acea prețuire mai largă și mai adâncă, mai dreaptă și mai generoasă, — sau, cu un singur cuvânt, mai omenească, — a lucrurilor, a acelora cel puțin care interesează mai de aproape viața noastră a tuturor.

Iar o asemenea prețuire e mai necesară astăzi decât orișicând, în fața primejdiilor ce ne amenință din toate părțile, din cauza faptului că, prin uimitoarele ei aplicări tehnice, știința a pus la dispoziția oamenilor din timpul de față puteri neașteptat de mari, de care nu puțini par a fi ispitiți, de care mulți par a se simți chiar îndemnați, să abuzeze. Pe această pantă, plină de riscuri mari, filosofia ar putea să împiedece, pe unii cel puțin, să alunece cu prea multă inconștiență. Prevăzând par'că cele ce se întâmplă astăzi, Will Durant, care n'a scris numai acea istorie a filosofiei la care ne-am referit adineori, ci și o foarte prețuită « Istorie a civilizației », a zis acum vreo zece ani, în Introducerea primei din aceste două lucrări: « Știința fără filosofie, faptele, fără perspectivă și fără evaluare, n'ar putea să ne apere de măceluri și să ne scape de disperare. Știința ne dă cunoașterea; filosofia singură ne poate da înțelepciunea » ¹⁾.

Cel mai potrivit mijloc însă de a întări înclinarea firească a tinerimii către meditațiile filosofice ar fi, cred, de a-i înlesni o mai ușoară și mai sigură înțelegere a rezultatelor la care au ajuns cei ce s'au ostenit până acum pe aceleași drumuri, atât de pline, nu numai de ispite ademenitoare, dar și de greutatei deprimante. Metoda la care m'am gândit și pe care rămâne s'o schițez, pentru cei ce n'o cunosc încă din celelalte lucrări ale mele, în Introducerea ce urmează, ar putea fi, din acest

¹⁾ Will Durant, *Vies et doctrines des philosophes*, p. 11.

punct de vedere, deosebit de utilă. Ea ar putea chiar, prin însemnătatea pe care o acordă cercetărilor biografice, să exercite asupra tinerilor o atracție, capabilă să le stimuleze activitatea. Se știe că, nu arareori, tinerii frământați de aspirații mai înalte, caută cu stăruință în biografiile oamenilor celebri secretul succeselor pe care le-au reputat ei, în domeniile în care s'au ilustrat. Faimoasele « Vieți paralele » ale lui Plutarh au fost cartea de căpătâiu, din tinerețe, a multora din cei ce au ajuns, la maturitate, să joace un rol mai de seamă în istoria omenirii. Iar preocupări de acest fel n'au avut și nu au, — mai ales nu astăzi, — numai tinerii cu o înzestrare sufletească excepțională. Fiind, toți, în devenire, tinerii, dacă nu sunt cu totul lipsiți de cultură, nu pot să nu reflecteze asupra factorilor ce determină formația lor, sub diferitele ei aspecte, și, mai ales, asupra cauzelor ce ar putea-o influența, — în bine, se înțelege, — fie numai înlesnind-o, fie chiar grăbind-o. Această din urmă posibilitate este, poate, cea care îi atrage mai mult, pe cei mai mulți dintr'înșii. Cum se știe, tinerii sunt, mai ales, nerăbdători. Impinși de ambiții, care pot să fie adesea naive, dar sunt de multe ori generoase și, câte odată, pline, nu numai de un nobil altruism, ci și de un mișcător spirit de sacrificiu, ei ar voi să se distingă, cât mai repede, prin servicii, cât mai mari, pe care ar dori să le aducă, fără prea multă întârziere, lumii în care trăiesc.

Metoda, pe care îmi propun s'o urmez în studiul sistemelor filosofice, ar putea prin urmare, în legătură cu această orientare firească a vieții sufletești a tinerilor, să le fie de un real folos. Și îmi este, cred, îngăduit să doresc ca înlesnirea, pe care le-aș aduce-o astfel, pe linia aspirațiilor ce îi frământă, să fie cât mai mare. Ar fi, în orice caz, unica răsplată a unei munci, care n'a fost nicidecum ușoară.

INTRODUCERE

Cei ce pătrund pentru prima oară, — cu iluziile prea mari, poate, și cu speranțele prea nerăbdătoare ale tinereții, — în domeniul atât de vast al istoriei filosofiei, se găsesc, pe neașteptate, în fața unui spectacol deconcertant. Părerile despre lume ale celor ce, după locuri, timpuri și împrejurări, au fost purtătorii de căpetenie ai cugetării filosofice a omenirii, sunt prea numeroase și prea diferite. Realitatea cosmică însă este, pentru toți cei ce se străduiesc s'o înțeleagă, una și aceeași. Explicarea ei nu poate fi deci, pentru toți deopotrivă, decât una și aceeași. De unde vin, atunci, mulțimea și varietatea sistemelor filosofice? Și care mai poate fi legitimitatea lor, de vreme ce sunt atât de departe de a cădea de acord asupra unui adevăr unic? Cei ce-și pun, cu mai multă uimire, această întrebare, sunt, după toate probabilitățile, aceia cari au intrat în filosofie cu o pregătire științifică oarecare. Ei sunt deprinși, din științele de care s'au ocupat, să vadă adevărurile nouă adăugându-se, în chip firesc, adevărurilor mai vechi, fără să le contrazică. Chiar când unele erori de amănunt trebuiesc îndreptate, progresul ideilor nu-și pierde totuși continuitatea, — cel puțin nu cu totul, cum se întâmplă, atât de adesea, în filosofie. Căci filosofilor le place, de obicei, să înceapă dela început, înlăturând tot, sau mai tot, ce a fost mai 'nainte. Cum scria *Taine*, pe la jumătatea veacului al XIX-lea, în cartea pe care am citat-o mai sus, cea dintâi grijă a unei filosofii nouă, când apare, este să înmormânteze, prin critici radicale sau chiar distrugătoare, filosofii ce au precedat-o. Iar la începutul veacului nostru, *Paul Deussen*, profesorul dela universitatea din Kiel, relevând, la congresul internațional de filosofie ce s'a ținut la Paris în 1900, lucrările întinse, ce se făcuseră, până atunci, în istoria filosofiei, n'a

putut să treacă sub tăcere rezultatul lor deprimant. Iacă propriile lui cuvinte: «S'a lucrat mult, în veacul care se isprăvește, în istoria filosofiei. Au fost puse la contribuție toate mijloacele criticei filologice, în filosofia greacă, în cea creștină, în cea modernă și, acum în urmă, în cea indiană, spre a se constata faptele, spre a se stabili adică concepțiile fiecărui filosof și a se descoperi legăturile cu acelea ale filosofilor anteriori, contemporani și următori. Rezultatul a fost că, prea adesea, istoria filosofiei a luat înfățișarea unui *bellum omnium contra omnes*», — care nu e tocmai de natură să ne încurajeze la căutarea adevărului filosofic¹⁾.

Cauza contrastului, atât de izbitor și, câteodată, atât de neliniștitor, dintre evoluția științei și aceea a filosofiei nu e prea anevoie de găsit. În știință, mintea omenească urmărește scopuri ce se pot realiza cu mai multă ușurință. Ea caută, anume, să-și explice fenomenele izolate sau categoriile izolate de fenomene, ce se pot, nu numai observa, așa cum se produc dela sine, în natură, ci le și reproduce, în condiții schimbate, în laboratorii, în vederea unei cunoașteri mai amănunțite și a unei verificări mai riguroase a lor. În filosofie însă, mintea omenească urmărește scopuri mult mai anevoie, — sau poate chiar cu neputință, — de atins. Ea caută, anume, să-și explice Universul întreg, ca un tot unitar. Iar strânsa solidaritate și condiționarea reciprocă a nenumăratelor lui părți, o pune în fața enigmei integrale, a misterului total, al existenței cosmice.

Nu e dar de mirare că, în știință, mergând pe căi mai netede, mintea omenească e scutită de nevoia de a-și schimba neconținut direcția, e scutită mai ales de crize violente. În filosofie însă, în luptă cu greutatea imense, — și poate de neînvins, — ea e silită să-și încerce norocul pe toate căile pe care și le poate închipui, ori cât ar părea de ciudate. Ba chiar, câteodată, zdrobită de greutatea sarcinei, asaltată de îndoieli, părăsită de nădejdi, se oprește pe loc, umilită și desorientată. Dar, fiindcă nu se poate împăca cu renunțarea, deplină și definitivă. își schimbă, atunci, cu desăvârșire, ca într'un

¹⁾ *Bibliothèque du Congrès international de philosophie*, vol. IV, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1902, p. 10.

acces de disperare, întreaga direcție a activității. Fluviul ce curge pe un șes nisipos, își sapă în voie albia și păstrează, în mersul său calm, o direcție mai mult sau mai puțin uniformă. Dimpotrivă, pârâul, ce se strecoară prin văile înalte ale munților, lovindu-se neconținut de stânci, e silit să facă mii și mii de ocoluri, să se arunce uneori, dela înălțimi mari, în cascade furioase, și să-și continue apoi drumul, la întâmplare, în spre cu totul alte orizonturi.

În viața sufletească a omenirii, schimbările de direcție ale cugetării filosofice nu se fac, propriu vorbind, la întâmplare. Nici nu s'ar putea să nu aibă o motivare psihologică. Ceea ce le determină, de obicei, e legea cunoscută a contrastului. Cine nu poate ajunge la o țintă pe o cale, se simte înclinat, în chip firesc, să ia calea opusă. Iar când nici aceea nu-i folosește, încearcă, nu să se întoarcă cu totul îndărăt, ci să ia o cale mijlocie. Așa fac, în marea, în imensa majoritate a cazurilor și în toate domeniile de activitate, toți oamenii fără deosebire, ca și cum ar aluneca, fără să vrea, pe o pantă ce le este impusă de structura lor psihică. Întru cât determină, într'o măsură variabilă de sigur, dar nu mai puțin reală, desfășurarea ideilor ce-și fac oamenii despre lume, această lege a contrastului, cu diferitele ei modalități, a dat o oarecare aparență de îndreptățire, în istoria filosofiei, cunoscutei metode hegeliane. Ceea ce ar regula, după autorul ei, succesiunea sistemelor filosofice, ar fi jocul dialectic al tezei, antitezei și sintezei, — cum vom vedea mai departe, în dezvoltările din volumul următor. Iar un filosof francez, care n'a scăpat de influența lui Hegel, dar s'a străduit să-i dea o formă mai acceptabilă, Victor Cousin, a socotit că putea să pună la temelia succesiunii de care e vorba un proces analog, dar de natură mult mai psihologică. După el, mintea omenească, în încercările ei de a-și explica lumea, a pornit mai întâi dela datele simțurilor, așa cum i le procura experiența, și s'a întemeiat, în filosofie, pe ele. Așa a luat naștere faza «sensualistă» a filosofiei, — sau, cum am zice noi, cu terminologia de astăzi, faza ei empiristă. Neajunsurile datelor de care e vorba, însă, variabilitatea lor, atât de mare, dela unii oameni la alții, ba chiar și la aceiași oameni, cu trecerea timpului

și cu schimbarea împrejurărilor, au silit cugetarea filosofică să părăsească domeniul nesigur al experienței și să-și caute refugiul în activitatea rațiunii, în care i se părea că putea găsi mai multă unitate. Așa a luat naștere faza « idealistă » a acestei cugetări, — sau, cum obișnuim să zicem noi astăzi, faza ei raționalistă. Rezultatele diferite, apoi, sau chiar contradictorii, la care ducea, destul de adesea, și activitatea rațiunii, au trezit îndoieli, și mai grave încă decât cele pe care le ridicaseră insuficiențele experienței sensoriale. Cugetarea filosofică a fost silită atunci să creadă că adevărul, într-un cânt nu se putea găsi nici în datele experienței, nici în activitatea rațiunii, nu putea fi descoperit, cu mijloacele ce-i steteau, în chip firesc, la dispoziție, nicăieri. Așa a luat naștere faza ei « sceptică », Fiindcă însă mintea omenească nu putea renunța, cu niciun preț, la înțelegerea lumii, și-a căutat refugiul în ultima posibilitate ce-i mai rămânea, făcând apel la ajutorul puterilor supranaturale, ce-i păreau a stăpâni, fără discuție, totul, și erau prin urmare singure în stare s'o lumineze, direct sau indirect, asupra misterelor lumii. Așa a luat naștere faza « mistică » a cugetării filosofice. În sfârșit, observarea fenomenelor naturii făcând progrese neconținute, principiul cauzalității naturale ieșea din nou, cu vremea, la iveală, afirmându-și superioritatea, nu numai practică, ci și, pe alocurea, teoretică, într-un cânt izbutea, uneori, să lămurească mai bine desfășurarea lucrurilor lumii. Și fiindcă evidența cauzalității naturale se întemeia mai mult pe datele simțurilor, în experiență, mintea omenească se simțea îndemnată să se întoarcă din nou la empirism, — sau, cum zicea Cousin, la sensualism, — reluând, dela început, seria fazelor prin care, pentru motivele pe care le-am văzut, trebuia să le străbătă din nou. După Cousin, așa dar, cugetarea filosofică ar trece veșnic dela empirism la raționalism, dela raționalism la scepticism, și dela scepticism la misticism, — iar aceste patru faze s'ar succeda regulat în evoluția ei, după anumite raporturi psihologice, care ar varia, ca forme, după locuri, timpuri și împrejurări, dar ar rămânea, în esență, aceleași.

Asemenea încercări însă, de a sistematiza desfășurarea concepțiilor omenești despre lume, oricât ar părea, uneori, de

seducătoare, au mai totdeauna ceva artificial. Ordinea invariabilă, pe care caută s'o introducă ele în acea desfășurare, nu se împacă totdeauna cu mobilitatea, expusă la atâtea contingente, plină de atâtea variații neașteptate, și de aceea anevoie de turnat în forme regulate, a cugetării filosofice. Trebuie dar să căutăm în altă parte o explicare mai circumstanțiată, și deci mai precis nuanțată, a orientărilor diferite, sau chiar contradictorii, ale acestei cugetări. Trebuie s'o căutăm, anume, în structura sufletească a oamenilor și în condițiile activității lor intelectuale. O asemenea cale pare cu atât mai indicată astăzi, cu cât o anumită concepție a filosofiei, — care nu e nouă, de sigur, dar care se bucură în timpul de față de o favoare deosebită, — o reclamă mai imperios. *Protagoras*, în antichitate, zisese că «omul e măsura tuturor lucrurilor». *Fichte*, la începutul veacului al XIX-lea, nu s'a sfiit să afirme că «ce fel de filosofie își alege fiecare atârnă de ce fel de om este el». Mai aproape de noi, *Nietzsche* susținea că «fiecare își cântă, în filosofie, propriul său cântec». S'a format astfel, — și, pe alocurea, s'a înrădăcinat, — credința că sistemele filosofice, ca manifestări ale particularităților individuale, nu sunt decât complexuri de predilecții subiective, ce nu sunt nicidecum determinate de cauze din afară, sau sunt, cel puțin, hotărâte în primul rând de factori lăuntrici. Ceea ce însemnează că, în cazurile de acest fel, — care pot să fie câteodată, dacă nu totdeauna, cum se pretinde, foarte reale, — e neapărată nevoie, dacă voim să înțelegem anumite forme ale cugetării filosofice, să ne lămurim mai întâi asupra structurilor sufletești ale oamenilor ce le preconizează. Numai că, în această direcție, căile nu sunt încă destul de bătute. Structurile sufletești ale oamenilor, modurile cum funcționează diferitele lor părți, influențele pe care le exercită, unele asupra altora, elementele lor componente, n'au fost încă destul de bine studiate, — nu, cel puțin, din punctul de vedere ce ne preocupă. E astfel necesar să cercetăm, în cele ce urmează, — în linii foarte generale, se înțelege, și cu cât mai multă economie de timp, — posibilitățile ce ni se deschid, în această privință.

I

O sumă de date psiho-fiziologice ne impune convingerea că orice manifestare a vieții sufletești a omului este un act de sinergie funcțională. Mai multe funcțiuni psihice contribuiesc adică, în același timp, ca să-i dea naștere. Nu putem trece în revistă, acum, datele la care facem aluzie; n'ar încăpea în cadrul, prea strâmt, al acestei simple introduceri. Cititorii le pot găsi însă, expuse amănunțit, în lucrarea noastră « Geneza formelor culturii », și anume, în prima ei parte, care privește în deosebi apariția și orientarea cugetării în filosofie. Ei se pot încredința, pe această cale, de temeinicia definiției, pe care acum suntem siliți s'o luăm numai ca dată. Pentru ca s'o înțeleagă totuși, chiar și în cazul când nu și-ar impune această osteneală, trebuie neapărat, în vederea celor ce au să urmeze, s'o lămurim în câteva cuvinte și s'o ilustrăm printr'un exemplu.

Noi nu gândim, propriu vorbind, decât în fața unei dificultăți, de care ne lovim în activitatea noastră, practică sau teoretică. Numai o asemenea dificultate, în adevăr, ridică dinaintea noastră o problemă, care silește stările noastre sufletești, să se ordoneze într'o serie unitară, menită să ducă la un scop determinat. Altfel, stările noastre sufletești au tendința firească să se desfășure la întâmplare, fără nicio țintă și, deci, fără nicio regulă, așa încât nu duc, de cele mai multe ori, — atunci, se înțelege, când nevoile noastre curente sunt satisfăcute, — la nimic util. O dificultate, dimpotrivă, ni se înfățișează ca o piedecă ce se ridică în calea noastră, atunci când voim să ne satisfacem, fie în viața practică, fie în cea teoretică, o nevoie oarecare, trupească sau sufletească, ce se manifestează în conștiința noastră printr'o anumită dorință. Ea ne silește prin urmare să tindem la un scop determinat și să ne ordonăm stările sufletești în consecință, așezându-le într'o serie unitară.

Să examinăm puțin acest proces psihic. La originea lui găsim o nevoie ce se manifestează printr'o dorință. Dacă lăsăm la o parte nevoia, care poate fi de natură strict biologică, putem lua ca punct de plecare dorința, care nu este

decât aspectul ei psihologic. Dorința e însă o stare afectivă. La originea oricărei manifestări a cugetării noastre trebuie să punem astfel sensibilitatea. Ea formează primul element constitutiv al actului de sinergie funcțională, ce începe.

A doua funcțiune psihică ce intră în joc este imaginația. În fața dificultății de care ne lovim, atunci când voim să ne satisfacem o dorință oarecare, noi căutăm, în chip firesc, mijloacele de a o înlătura. Ce sunt însă acele mijloace și cum le găsim? Să le examinăm mai întâi, pentru mai multă ușurință, în ordinea practică sau materială. În această ordine, mijloacele sunt de obicei mișcări, pe care trebuie să le facem spre a putea trece peste piedeca ce ni se pune în cale. Să ne închipuim bunăoară că, în timpul unei excursii, pe poteca îngustă pe care ne suim, ca să ajungem pe vârful unui munte, trecerea ne este împiedecată, într'un anumit punct al ei, de o stâncă ce s'a prăvălit, din cauza ploilor, de pe coasta de alături. În fața acestei dificultăți, ne oprim și ne întrebăm, ce ar fi mai potrivit să facem, pe unde adică ar trebui s'o luăm, ca să ne putem urma drumul. De o parte, coasta muntelui se ridică, dreaptă și puțin accesibilă; de cealaltă parte se coboară, tot atât de abrupt, povârnișul unei prăpastii. Într'o asemenea situație, trebuie să ne chibzuim bine mișcările, și, — ca să nu greșim, expunându-ne la primejdii ce ar putea să fie mari, — înainte de a le încerca efectiv, ca mișcări, ni le reprezentăm, sub forma de imagini, și le examinăm ca atare, spre a le determina, de mai înainte, utilitatea relativă. Căutăm adică să ne închipuim mișcarea cea mai potrivită sau complexul cel mai potrivit de mișcări, alegând, dintre imaginile, ce se succedă în mintea noastră, pe cea care ar corespunde mai bine scopului urmărit.

Pentru ca s'o putem alege însă, trebuie să intre în joc o altă funcțiune psihică, și anume discernământul critic. După ce am combinat, în mintea noastră, imaginile diferitelor mișcări posibile, trebuie să le deosebim, din punctul de vedere al ușurinței și siguranței cu care le-am putea executa, și al succesului pe care îl putem spera, prin utilizarea lor. Această discriminare sau, cum am zis, acest discernământ critic, este ceea ce numim noi de obicei, în înțelesul mai restrâns și

mai elementar al cuvântului, gândire sau cugetare. Imaginația, care i-a deschis drumul, este și ea un proces intelectual, dar unul începător sau preliminar. Ea nu face decât să organizeze, atât impresiile pe care le primim din afară, în momentul de care e vorba, cât și amintirile pe care le găsim în noi înșine, compunând dintr'însele imaginile mișcărilor pe care le-am putea încerca și din care trebuie să alegem una. Această alegere însă presupune intervenirea judecății și a raționamentului. Aceste două forme ale vieții intelectuale alcătuiesc, împreună, discernământul critic, propriu zis.

Intervenirea acestui discernământ critic a deosebit, dela început, activitatea oamenilor de aceea a animalelor, și a permis celor dintâi să realizeze progrese, pe care nu le-au putut realiza cele din urmă. Intervenirea discernământului critic a permis în adevăr oamenilor să lucreze cu mai multă ușurință și cu mai multă siguranță, cruțându-și astfel timpul și puterile. Numai grație ei au putut scăpa oamenii, în fața dificultăților de care se loveau, de necesitatea de a încerca înlăturarea lor cu mișcări efective, cu numeroase mișcări efective, adesea improprii, așa cum fac animalele. În loc de a mai încerca cu asemenea mișcări, pe care trebuiau să le realizeze mai întâi, ca să le poată aprecia valoarea, ei au încercat cu imagini sau cu idei ale lor. De aceea a zis B ü h l e r, psihologul german cunoscut, că inteligența, în care stă superioritatea oamenilor asupra animalelor, nu este altceva decât « facultatea de a încerca cu idei ».

Ca să înțelegem mai bine această definiție ce pare, la prima vedere, atât de curioasă, să luăm două exemple paralele, și să le alegem cât mai simple, ca să n'avem nevoie de dezvoltări. Să ne închipuim un câine, închis într'o odaie din care ar voi să iasă și care caută să deschidă ușa. El a văzut că ușa se deschide când stăpânul său pune mâna pe clanță. Dar n'a observat această mișcare decât în liniile ei mari. El nu știe, ce anume face stăpânul său cu clanța. El e dar silit să găsească ceva ce nu știe, și anume, încercând. El face, în acest scop, diferite mișcări. Se ridică pe picioarele dindărăt, atinge, cu picioarele dinainte, clanța, o împinge înainte, o trage îndărăt, fără niciun folos. După mai multe încercări

neizbutite însă, câinele, obosit, se oprește, sprijinindu-se un moment cu picioarele dinainte, spre a se odihni, pe clanța care nu vrea să-i deschidă ușa, așa cum o face stăpânului său. Apăsând atunci, cu greutatea corpului său, pe clanță, ea se apleacă, și, în sfârșit, ușa se deschide, permițându-i să iasă din odaie.

Ca să poată ajunge dar la un scop, pe care, împins de instinctul lui, îl urmărește, un animal trebuie, în căutarea mijloacelor, să încerce cu mișcări, ce pot fi uneori, și sunt de fapt destul de adesea, mult mai numeroase și mai variate decât cele ce s'au arătat necesare în cazul pe care l-am luat ca exemplu. Nu tot așa fac însă oamenii. Să ne închipuim bunăoară, un copil care vede într'o grădină, împrejmuită cu un gard, o floare, pe care ar voi s'o aibă. El nu face cum a făcut câinele de adineaori. El nu se repede imediat, să încerce efectiv, în diferite chipuri, adică cu diferite mișcări, să ajungă până la floarea ce-i place. El stă și se gândește mai întâi, cum ar fi mai bine să procedeze. În ce constă însă gândirea lui? În reprezentarea succesivă a diferitelor mijloace, pe care le-ar putea întrebuința, pentru ca să ajungă la scopul dorit. Iar când și le reprezintă, pe rând, copilul le și cântărește în același timp, cu mintea, atât eficacitatea relativă, cât și riscurile posibile. El respinge astfel, unul după altul, pe acelea ce nu i se par destul de potrivite și de sigure, fără a le mai pune în aplicare. În cele din urmă, ajunge să-și reprezinte un mijloc, ce i se pare că ar putea să-i asigure, fără niciun risc, succesul. Și numai atunci, luminat de aceste încercări pur mintale, trece în sfârșit la acțiune.

Așa bunăoară, ca să traducem în termeni concreți această analiză abstractă, copilului îi vine mai întâi ideea să bage mâna printre zăbrelele gardului ce împrejmuește grădina, dar își dă seama numaidecât că n'ar putea ajunge până la floarea pe care ar voi s'o rupă, întru cât se găsește la o distanță, de gard, mai mare decât lungimea brațului său. Ii vine apoi ideea să sară peste gard. Dar observă că deasupra zăbrelelor se întinde o sârmă ghimpată, ce l-ar putea răni sau, cel puțin, i-ar putea sfâșia hainele. În sfârșit, în perplexitatea lui, copilul își aduce aminte că a văzut odată un grădinar culegând

fructele dintr'un pom mai înalt cu o prăjină lungă, la capătul căreia era fixat un cârlig de sârmă. Acest mijloc i se pare că i-ar putea servi și lui; caută dar o sârmă, o îndoieste și o acată de un băț mai lung, pe care îl introduce apoi printre zăbrele; cu ajutorul acestui instrument improvizat, în fine, izbuteste să apuce floarea, o rupe și o trage afară. Pe când așa dar, câinele de adineaori încerca, în mod mecanic, cu mișcări reale, copilul încearcă, în mod inteligent, cu reprezentări mintale ale mișcărilor posibile. Iacă, lămurit printr'un exemplu, sensul curioasei definiții a lui B ü h l e r, după care inteligența este facultatea de a încerca cu idei.

Ca atare însă, inteligența s'ar reduce, în ceea ce îi constituie esența, la ceea ce numeam adineaori discernământ critic. Din nefericire, o izolare totală a acestui factor atât de util al actelor intelectuale nu este posibilă. El nu se poate separa de ceilalți factori, ce am văzut că mai intervin în mecanismul natural al actelor de acest fel. Acest mecanism trebuie considerat totdeauna în complexitatea lui integrală, ce poate fi chiar, adesea, mai mare, mult mai mare, decât cea pe care am schițat-o acum numai schematic, și care nu cuprinde decât elementele lui esențiale. În fruntea lor apare mai întâi, cum am văzut, o pornire afectivă, ca punct de plecare; în exemplul de care ne-am servit, dorința copilului de a avea floarea din grădină. În al doilea rând vine intrarea în acțiune a imaginației; în exemplul de care ne-am servit, diferitele « idei » ce îi vin în minte copilului, și care sunt, în fond, combinații de imagini, adică reprezentări globale ale unor mișcări sau acțiuni posibile. În al treilea rând, în sfârșit, intervine discernământul critic; în exemplul de care ne-am servit, chibzuiala copilului, care examinează diferitele reprezentări ale acțiunilor posibile înainte de a se hotărî să traducă în fapt vreuna din ele.

Tot așa, când examinăm mai de aproape desfășurarea cugetării noastre, sau, și mai mult, desfășurarea vieții noastre active, în general, — găsim la temelia fiecăreia din formele lor, care pot fi atât de diferite, contribuția acestor trei factori comuni, care sunt: pornirile afective, jocul imaginației și operațiile discernământului critic. Complexul psihic pe care îl alcătuiesc ele poate, evident, să varieze foarte mult, după pro-

porțiile și însemnătatea pe care o iau, în diferitele cazuri, elementele lui componente. Dar, ca fenomen de sinergie funcțională, acest complex nu poate lipsi nicăieri. Fără o pornire afectivă, imaginația n'ar putea fi pusă în mișcare; fără intervenirea imaginației, pornirea afectivă s'ar putea descărca în mișcări desordonate și, în majoritatea lor cel puțin, inutile. Fără reprezentările, apoi, pe care i le pune la dispoziție imaginația, discernământul critic n'ar putea interveni, fiindcă i-ar lipsi materialul cu care sau asupra căruia să lucreze. Fără intervenirea discernământului critic, în sfârșit, toate reprezentările de acțiuni posibile, chiar și cele mai puțin potrivite, ar putea fi utilizate, pe rând, ca mijloace de a ajunge la scopurile urmărite, cu o mare pierdere de timp și de energie. Activitatea omească ar înceta, în acest caz, de a mai fi ceea ce este. Oamenii s'ar întoarce, pur și simplu, în rândul animalelor, fiindcă ar lucra, în fond, întocmai ca și ele.

Am zis însă că factorii de care vorbim pot lua proporții și însemnătăți diferite, în lăuntrul complexurilor pe care le alcătuiesc, după formele de activitate la temeliile cărora stau. Intr'unele din acele complexuri, bunăoară, pot să predomine pornirile afective și jocul imaginației. Când se produce și se statornicește pre-eminența acestor doi factori asupra celui de al doilea, adică asupra discernământului critic, apar, la oamenii respectivi, structurile sufletești religioase sau artistice, — și, firește, direcțiile corespunzătoare de activitate. Intr'altele însă din complexurile de care vorbim predomină, dimpotrivă, acest de-al treilea factor asupra celor doi dintâi. Când se produce și se statornicește pre-eminența discernământului critic asupra pornirilor afective și a imaginației, atunci apar la oamenii respectivi structurile sufletești științifice sau filosofice și, firește, direcțiile corespunzătoare de activitate.

Această primă deosebire însă, a structurilor sufletești, din care izvorăsc formele de activitate ale oamenilor, este încă prea generală și prea vagă. Trebuie, în adevăr, să vedem, spre a ne lămuri mai bine în această privință, cum se deosebesc mentalitățile religioase de cele artistice, pe care le-am pus deocamdată în aceeași categorie. Trebuie, tot așa, să mai vedem cum se deosebesc mentalitățile științifice de cele filoso-

face, pe care de asemenea le-am pus, deocamdată, într'o singură categorie. Trebuie să mai vedem în sfârșit, cum se explică direcțiile diferite pe care le ia cugetarea filosofică ea însăși, — direcții ce ne preocupă acum în special. Trebuie dar să reluăm rezultatul general, la care am ajuns în scurta schiță de până acum și să-l supunem unei analize mai amănunțite.

II

În acest scop, să pornim, pentru mai multă ușurință, dela formele chiar de activitate — sau în general, de viață sufletească — ale omenirii, în studiul cărora urmează să descoperim raporturile variabile dintre factorii constitutivi ai actelor de cugetare, ce stau la originea lor. Să începem, bunăoară, cu cea mai veche și mai răspândită din acele forme, care s'a manifestat și continuă a se manifesta, totdeauna și pretutindeni, cu o impresionantă energie, adică cu religia. Punctul ei de plecare au trebuit să-l constituie, la origine, înainte adică de înfiriparea tradițiilor religioase, unele porniri afective, care au variat poate după locuri, timpuri și împrejurări, dar care au trebuit să fie, fără deosebire, adânci și imperioase. Cea dintâi și cea mai puternică din stările emoționale de care e vorba a trebuit să fie, după toate probabilitățile, teama. Cuvântul vechiu și atât de adesea citat «*Primus in orbe deos fecit timor*», cuprindea de sigur mai mult decât o convingere subiectivă a celui ce ni l-a transmis. Poetul roman Statius, care nu se distingea printr'o prea mare originalitate, reproducea în «*Thebaida*» sa părerea curentă, în această privință, a lumii gânditoare din timpul său. Și această părere își găsea, atât izvorul, cât și întărirea, în unele dispoziții de sentiment ale maselor populare ce s'au păstrat, în bună parte, până în timpul de față. La creștini, bunăoară, teama e considerată, încă și astăzi, ca un element de căpetenie al religiozității. Cu ade-vărat religios e considerat ca fiind, la ei, numai omul care trăiește și lucrează «*cu frica lui Dumnezeu*».

Rolul pe care l-au jucat, la origine, în formarea credințelor religioase, stările de sentiment de acest fel, se poate reconstitui fără prea multă greutate. În fața unora din fenomenele

naturii, care luau, pentru ei, aspecte înspăimântătoare și, nu arareori, le puneau în primejdie existența, oamenii primitivi au fost cuprinși de o teamă, cu atât mai adâncă și mai chinuitoare, cu cât erau siliți să constate că viața lor era la discreția unor puteri uriașe, ce le rămâneau cu totul necunoscute. Ei au simțit atunci nevoia imperioasă, să-și închipuiască acele puteri sub anumite forme, care să le permită să spere că le-ar putea, cel puțin, îndupleca să nu le mai facă rău. Intrând adică în acțiune sub presiunea nevoilor lor afective, imaginația oamenilor primitivi i-a făcut să-și reprezinte puterile ce produceau fenomenele naturii ca fiind, în fond, asemenea cu cele ce produceau propriile lor acțiuni, ca fiind adică un fel de voințe cosmice, mult mai puternice de sigur decât a lor, dar analoage totuși cu ea și implicând, firește, ceea ce implica ea însăși. Așa a luat naștere, după toate probabilitățile, concepția antropomorfică a lumii. Pe această cale au ajuns oamenii primitivi să însuflețească natura, să personifice puterile ei, să le atribue o conștiință și facultăți asemenea cu ale lor. Căci numai pe această cale puteau nădăjdui să intre, cu ele, într-o legătură, cu caracter personal, care să le permită a le influența. Acelei legături, stabilite de închipuirea oamenilor primitivi, între ei și puterile personificate ale naturii, i-a dat psihologul american L e u b a numele de « raport antropopatic », — raport ce i se părea că exprima esența antropomorfismului inițial și că sta la temelia cultului religios, sub toate formele pe care le lua. Cuprinsul oricărui « cult » de acest fel consta, în adevăr, în semne de respect și de supunere, în asigurări de iubire și devotament, ce se adresau cu umilință zeilor respectivi, în laude pentru puterea și bunătatea lor, în mulțumiri pentru mila și îndurarea lor, în ofrande și sacrificii, în sfârșit, menite să dovedească, prin fapte, aceste sentimente ce se exprimau numai prin cuvinte. Iar după aceste încercări de a atrage atenția și de a câștiga simpatia puterilor supranaturale, dela care oamenii ce le făceau așteptau realizarea dorințelor lor, urmau rugăciunile propriu zise, în care se arătau, amănunțit și precis, dorințele în chestie.

Mecanismul sufletesc, care a dus, în viața omenirii primitive, la forma religioasă de înțelegere a lumii și de comportare

față de ea, a fost astfel, la origine, destul de simplu. Un sentiment inițial, teama, a pus în mișcare imaginația, al cărei joc a fost apoi călăuzit de un sentiment adițional, speranța. Dar acest mecanism primordial s'a complicat, progresiv, în evoluția ulterioară a omenirii, prin intervenirea, din ce în ce mai activă, a celui de-al treilea factor ce am zis că mai determină gândirea și făptuirea omenească, și care am văzut că este discernământul critic. La început, oamenii primitivi credeau, după toate probabilitățile, că puterile oculte ce produceau fenomenele naturii rezidau într'însele chiar, fiind prin urmare tot atât de numeroase și de variate, — așa cum par a crede, astăzi încă, sălbaticii fetișiști din Africa și din Australia. Încetul cu încetul însă, observând mai cu luare aminte asemănările dintre fenomene, oamenii primitivi au ajuns să le grupeze în clase. Constatând apoi ordinea relativă ce domnea înlăuntrul fiecăreia din acele clase, n'au mai putut presupune că ea era produsul mai multor puteri supranaturale, care, diferite fiind și lucrând independent unele de altele, ar fi putut să împună fenomenelor respective o desfășurare haotică sau chiar contradictorie. Ei au ajuns astfel să considere fiecare clasă de fenomene ca guvernată de o putere supranaturală unică, adică de o singură divinitate. Așa, cel puțin, cred unii sociologi că a trebuit să se realizeze, — prin intervenirea operațiilor intelectuale ce alcătuiesc discernământul critic, adică a judecății și a raționamentului, oricât vor fi fost de rudimentare la început, — orientarea treptată în spre politeism, ca în spre o formă mai înaintată a concepției religioase a lumii. Sub această formă s'au înfățișat mai ales religiile, ca instituții sociale bine caracterizate și puternic organizate, la popoarele civilizate dela începutul timpurilor istorice, la care au jucat un rol atât de însemnat.

Continuându-și, în sfârșit, acțiunea, discernământul critic a stabilit asemănări și deosebiri și între clasele de fenomene, concentrându-le în categorii din ce în ce mai puțin numeroase, dar din ce în ce mai vaste, ale naturii. Iar între acele categorii a descoperit, succesiv, legături, care le aduceau să se influențeze unele pe altele, care le făceau adică solidare unele cu altele. Pe această cale au ajuns oamenii, încetul cu încetul, să considere

natura ca un tot unitar, ale cărui părți nu puteau fi independente unele de altele. Iar această idee, a unității naturii, i-a silit să-și închipuiască neapărat că lumea trebuia să atârne, în totalitatea ei, de o voință divină unică. Așa a luat naștere, ca o formă supremă a concepției religioase a existenței, monoteismul.

Am zis însă, în analiza schematică dela început, că atunci când, în complexurile psihice care alcătuiesc manifestările sufletești ale oamenilor, predomină pornirile afective și imaginația, asupra discernământului critic, avem mentalitățile religioase sau artistice. Trebuie să delimităm acum, mai precis, printr'o analiză mai amănunțită, aceste două forme diferite de manifestare a vieții sufletești a omenirii, — care sunt religia de o parte și arta de alta.

Deosebirea dintre ele trebuie s'o căutăm, fără nicio îndoială, în faptul că, la cea dintâi, pornirile afective ce-i alcătuiesc punctul de plecare stau într'o legătură directă și foarte strânsă cu sentimentul conservării proprii, pe când în cea de a doua o asemenea legătură lipsește cu totul, — sau, dacă nu e uneori cu totul absentă, este mai mult indirectă și foarte slabă. O scurtă dezvoltare va lămuri mai bine această deosebire.

Cum era firesc, omul primitiv a voit, cum vrea și omul de astăzi, să-și conserve existența, făcându-și-o, în același timp, mai ușoară și mai plăcută. El a voit adică, cum era inevitabil, să trăiască și să fie fericit. Ca să trăiască însă, omul trebuia să fie apărat de puterile distrugătoare ale naturii; iar ca să fie fericit, trebuia să poată realiza scopurile, pe care le urmărea în acțiunile sale. În ambele aceste direcții însă, omul primitiv își simțea, adânc și dureros, neputința. El nu se putea apăra, singur, în contra puterilor distrugătoare ale naturii și nu-și putea realiza, singur, scopurile, cărora li se împotriveau fenomenele, indiferente sau ostile, ce-l înconjurau. Neputința naturală a omului primitiv a creat atunci, printr'o supremă efortare a imaginației sale, atotputernicia supranaturală a divinităților. Ceea ce nu putea, adică, el însuși, omul primitiv a simțit nevoia să-și închipue că puteau niște ființe, superioare și lui și naturii, — ființe care erau zeii. Iar pentru ca zeii să poată satisface dorințele lui, omul primitiv și i-a închipuit ca

fiind capabili să-l înțeleagă, să aibă milă de el, să-l iubească chiar și să voiască a-l ajuta. Oamenii și-au reprezentat astfel diferitele divinități, cărora, după locuri, timpuri și împrejurări, li s'au închinat, sub forma unor ființe, — supranaturale, e drept, fiindcă altfel n'ar fi putut comanda naturii, — dar asemenea, pentru tot restul, cu ei înșiși. Și le-au reprezentat, cu alte cuvinte, ca niște personalități înzestrate cu inteligență, sensibilitate și voință.

Mentalitatea religioasă e dar produsă, în primul rând, de porniri afective ce stau într'o legătură directă, strânsă, puternică cu instinctul conservării. Nimic nu arată mai bine această legătură decât faptul că, astăzi încă, atunci când instinctul conservării e biciuit de împrejurări excepționale, — cum sunt războaiele, revoluțiile, epidemiile sau diferitele cataclisme fizice, ca cutremurele de pământ, erupțiile vulcanice, cicloanele, trombele marine, inundațiile, etc. — practicile religioase destinate să «împace» divinitățile, sau să le facă binevoitoare, iau proporții mai mari ca orișicând. Pe vremurile bântuite de asemenea nenorociri, bisericile, templele, moscheele, sau cum se mai numesc edificiile diferitelor confesiuni, nu mai pot cuprinde pe credincioșii ce vin să se roage, ofrandele rituale se înmulțesc, pelerinii se îngrămădesc în jurul locurilor sau lucrurilor «făcătoare de minuni», iar ascetismul, cu diferitele și numeroasele lui forme, ajunge la maximum. S'a observat, de asemenea, că perioadele cele mai turburi din istoria societăților omenești au fost cele ce au favorizat mai mult dezvoltarea acelei forme speciale a mentalității religioase, căreia i s'a dat numele de misticism.

În mentalitatea artistică însă, atât de înrudită cu cea religioasă, nu mai găsim aceeași legătură a pornirilor afective, ce stau la originea ei, cu instinctul conservării. În adevăr, stările de sentiment ce împing pe oameni să ia, în fața naturii, atitudinile, sau să se dedea la manifestările, care au primit numele de «estetice», nu tind, în mod direct, să dea satisfacție exigențelor acestui instinct fundamental. Ba chiar, câteodată, par a se îndrepta în contra lui. Așa bunăoară, etnografii au relevat faptul că gustul «gătelii», care e atât de răspândit la toți oamenii, de pe toate treptele de civilizație, ia câteodată

forme dăunătoare. Unii din sălbaticii de astăzi, de pildă, nu numai că se împodobesc cu lucrurile cele mai felurite și mai inutile, cum sunt penele pasărilor, dinții mamiferelor carnivore, pietrele colorate din regiunile respective, dar încă își găuresc nasul, buzele, urechile, atârând de aceste organe delicate verigi grele de metal sau trecând printr'însele bețișoare de lemn, — sau, în sfârșit, deformându-le cu totul spre a încorpora într'însele, la unele triburi cunoscute pentru acest obicei, un fel de mici talere, de mărimi și forme diferite. Aceste podoabe absurde însă, ca și «tatuajul», atât de răspândit la unii din primitivii de astăzi, nu impun numai suferințe, ci implică și riscuri destul de mari. Nu arareori, cei ce se străduiesc a se găti astfel, își pricinuesc răni ce se pot infecta și deveni mortale. Herbert Spencer a relevat în deosebi un caz, care dovedește mai bine că gusturile de acest fel ale sălbaticilor nu stau în nicio legătură cu instinctul conservării. Unii dintr'înșii au obiceiul să se îmbrace, la ceremoniile triburilor respective, cu un fel de mantale grele, făcute din piei de capră. Când acele ceremonii țin, cum se întâmplă adesea, mai mult timp, cei ce poartă asemenea podoabe, atât de incomode în regiunile tropicale sau ecuatoriale, nu se desbracă nicidecum, oricât de mare ar fi căldura care, în acele regiuni, poate deveni primejdioasă. În schimb, în anotimpul ploios, când e mult mai răcoare și le-ar fi de folos să-și apere corpul, cu mantalele de care e vorba, sălbaticii nu le pun nicidecum, ca să nu se strice. De unde, filosoful englez trage concluzia că obiceiul, atât de răspândit, nu numai la sălbatici, ci și la ceilalți oameni, de a se găti, nu urmărește un scop utilitar, ci e destinat numai să le procure o plăcere fără valoare practică, o plăcere — cum se zice — desinteresată.

Plăcerilor desinteresate de acest fel, care pot fi produse, în anumite condiții, de lucrurile cele mai diferite, li s'a dat numele de sentimente estetice. Iar cauzei lor generale i s'a dat numele de «frumos». Lucrurile adică, ce trezesc în noi asemenea sentimente, produc asemenea efecte printr'un atribut special al lor, care este «frumusețea». Acest atribut, însă, nu stă în nicio legătură cu valoarea generală a lucrurilor respective pentru viața omenească sau, cu alte cuvinte, cu utilitatea

lor. Dintre psihologii mai noi, cel ce a susținut mai cu tărie că frumusețea n'are întru nimic a face cu utilitatea, a fost *Bléuler*, elvețianul. El s'a servit, în acest scop, de o comparație drastică. Maximul de utilitate, din punct de vedere biologic, îl prezintă, după el, alimentația, în viața individului, și reproducerea, în viața speciei. Dacă dar, în ceea ce numim «frumusețe», esențialul l-ar constitui «utilitatea», atunci lucrurile cele mai frumoase ar trebui să fie, pentru orișice om, obiectele ce servesc la alimentație și organele ce servesc la reproducere. Experiența ne arată, totuși, că omenirea n'a atribuit nicio valoare estetică lucrurilor de acest fel, — pe când, dimpotrivă, o sumă de lucruri, ce nu stau în nicio legătură, nici cu alimentația, nici cu reproducerea, pot procura oamenilor acele plăceri desinteresate ce poartă numele de sentimente estetice.

Ce rol joacă însă, în raport cu manifestările la care duc stările afective de acest fel, ceilalți doi factori, de care am mai vorbit, adică imaginația și discernământul critic? Sentimentele estetice au, în chip firesc, tendința de a se exterioriza. Iar exteriorizările lor se pot produce, fie imediat și în mod spontan, fie cu oarecare întârziere și după mai multă gândire. În primul caz avem arta populară, în al doilea arta cultă. Asupra acestui din urmă caz să ne oprim un moment fiindcă ne poate lumina mai bine rolul factorilor ce ne preocupă.

A exprima, în general, sentimente, cu intenția de a le comunica și altora, este o operație ce nu e nici simplă, nici ușoară, care nu e numai de natură afectivă, ci și de natură intelectuală, și care presupune îndeplinirea mai multor condiții. Una din acele condiții, — cea mai însemnată de sigur, când e vorba de arta cultă, — este ca cel ce întreprinde să exprime, — în cuvinte, în colori, în tonuri, în forme plastice, — un complex afectiv oarecare, trebuie să-l considere mai întâi ca obiect și să ia, față de el, atitudinea indicată față de orice obiect, pe care, ca să-l descrie sau să-l reproducă cu cât mai mult succes, trebuie să-l observe cât mai amănunțit. De unde, necesitatea ca artistul să se dedubleze, opunându-se pe sine însuși, ca observator, propriilor sale sentimente, pe care trebuie să le observe. De aci vine, pentru artiști, marea

difficultate de a-și exprima sentimentele atunci chiar când le încearcă. Și într-o cât femeile suferă mai mult, în artă, de acest neajuns, Bleuler, psihologul elvețian la care ne-am referit adineaori, citează în această privință o comparație a unei scriitoare germane, Selma Heine. Ea compară intervenirea observării artistului cu capul Gorgonei pe care, după mitologia greacă, Atena îl purta pe scutul ei, și care împietrea orice ființă vie, când privirea îi cădea asupra-i. Lăsând la o parte exagerarea pe care o cuprinde această comparație, putem să reținem dintr'însa adevărul psihologic că observarea alterează sentimentele observate, când se exercită asupra-le în momentul chiar când se produc sau se desfășură, atunci când sunt adică actuale. Și de aceea, artiștii, cari își dau seama de acest neajuns, preferă să lucreze cu amintiri, ce le înfățișează stări afective trecute, pe care observarea nu le mai poate turbura.

Aceasta însemnează însă că ei lucrează, de obicei, cu un material compus, nu din realități, ci din imagini. Iar acele imagini nu sunt totdeauna numai reproduceri ale unor stări afective trecute. O sumă de alte imagini nouă, de același fel cu cele vechi sau cel puțin înrudite cu ele, vin să li se adauge spre a le întări, spre a le da mai mult relief, precum și spre a le crea un cadru mai expresiv, în care să se poată comunica mai ușor altora. Jocul imaginației începe astfel din momentul chiar în care începe procesul creației artistice. Acest proces e însă lung și, uneori cel puțin, destul de complicat, reclamând intervenirea energică și susținută a celui de-al treilea factor al manifestărilor sufletești, care este, cum am văzut, discernământul critic. O scurtă privire asupra activității lui devine astfel, și în acest caz, indispensabilă.

La originea procesului creator, în artă, stă, cum am zis, emoția estetică. Un aspect al naturii, o formă a unei ființe omenesti, o situație din viața curentă a lumii, produc artistului o impresie neobișnuită, care ia un colorit afectiv de felul celui pe care l-am numit estetic. El simte «frumusețea» lucrurilor ce l-au impresionat și ar dori s'o exprime. Gândindu-se la modul cum ar putea s'o facă, o idee îi vine în minte, care îi înfățișează în rezumat, condensată oarecum

într'o miniatură, opera de realizat. Acestei idei inițiale, concentrate dar nedesvoltate, psihologii cari au studiat problema creației artistice, ca Lipp s bunăoară, i-au dat numele de «intuiție a totalității».

Pentru ca dintr'o asemenea intuiție primordială să poată ieși întreaga complexitate, uneori foarte mare, a unei opere de artă, e nevoie de o sumă de operații psihice, care nu mai pot avea, firește, caracterul de însuflețire spontană al emoției estetice primitive, care iau dimpotrivă înfățișarea unei munci reflectate, metodice sau chiar tehnice. Aceste operații, care pot să fie foarte numeroase și a căror desfășurare poate să dureze vreme îndelungată, se reduc la două categorii de căpetenie. Unele izvorăsc din jocul neîntrerupt al imaginației, altele din intervenirea continuă a discernământului critic. Intocmai ca în cazul copilului, pe care l-am luat ca exemplu la început, atunci când am examinat, schematic, acțiunea celor trei factori ce stau la baza tuturor formelor de activitate omenească, artistul își închipuește mai întâi, după arta pe care o cultivă, mai multe posibilități de realizare a intuiției sale inițiale; discernământul critic le examinează, apoi, pe rând, înlătură cu totul pe cele ce nu-i par destul de potrivite, și reține pe cele ce ar putea duce la scopul urmărit, modificându-le, la nevoie, spre a le adapta mai bine cu acel scop, pe măsură ce artistul înaintează în munca sa creatoare.

În sfârșit, variațiile acestor două categorii de operații pot explica, în linii generale, deosebiriile dintre artiști, în fiecare din principalele domenii ale artei. Când jocul imaginației predomină, în structura lor sufletească, iar discernământul critic se arată puțin activ, artiștii se disting mai mult prin bogăția, noutatea sau, eventual, ciudățenia fondului, decât prin desăvârșirea formei. Inventivitatea lor, în materie de imagini, depășește posibilitatea lor de a le îmbrăca în forme cu o valoare estetică superioară. Când raportul dintre aceste două funcțiuni este invers, când adică predomină discernământul critic, iar activitatea imaginației e astfel prea ținută în frâu, urmarea este, de obicei, superioritatea formei asupra fondului. Un just echilibru al acestor două funcțiuni, care, din nefericire, nu se poate determina totdeauna precis, duce

la opere perfecte, din ambele puncte de vedere, al fondului și al formei, duce adică la așa numitele « capodopere », cum se zice cu un neologism ce a intrat de câțva timp în uz și la noi.

III

Să trecem, în sfârșit, la a doua mare categorie de structuri sufletești și de activități corespunzătoare, — acelea ale oamenilor de știință și ale filosofilor. Am zis, în analiza schematică dela început, că atunci când în complexul celor trei factori de căpetenie ai vieții psihice predomină cel din urmă, adică discernământul critic, iau naștere mentalitățile științifice sau filosofice. Punctul de plecare însă al activităților respective, al științei adică și al filosofiei, îl formează tot pornirile afective. Și e curios de constatat că ele stau, în acest caz, în aceleași raporturi cu instinctul conservării și cu interesele legate de el, ca și atunci când duc la atitudinea religioasă în fața lumii și a vieții, așa încât ni se impune să cercetăm, dela început, cum se produce diferențierea mentalităților, atât de diferite, de care e vorba.

În acest scop, trebuie să vedem cum a putut să ia naștere, în evoluția sufletească a omenirii, acea atitudine specială, în fața fenomenelor naturii, căreia îi dăm astăzi numele de mentalitate științifică sau, pe o treaptă mai înaltă, ca generalitate, numele de mentalitate filosofică.

Am zis că nevoia de a-și conserva existența, în mijlocul fenomenelor ostile ce le-o amenințau uneori, precum și nevoia de a-și face viața mai ușoară și mai plăcută, în mijlocul fenomenelor familiare ce o înconjurau de obicei, a silit pe oamenii primitivi să-și închipuiască acele fenomene ca atârând, deopotrivă, de unele ființe supranaturale, a căror voință putea să fie influențată de anumite acțiuni ale lor, de acelea anume ce alcătuiau cultul religios, cu ritualul lui variat, compus din rugăciuni, daruri și jertfe. Dela o vreme însă, grație discernământului critic ce începea să se desvolte în structura lor sufletească, oamenii au constatat, încetul cu încetul, că realizarea dorințelor pe care le aveau, față de fenomenele naturii, nu sta, propriu vorbind, în legăturile, pe

care și le închipuiau ei, cu îndeplinirea datoriilor lor religioase. Adesea, cu ori câtă credință și cu ori câtă evlavie se achitau de acele datorii, nu ajungeau totuși nicidecum la rezultatele dorite; iar alte dăți, când, din diferite cauze, le lăsau în părăsire, aveau succese practice, la care nu se așteptau de loc. Și iacă, după toate probabilitățile, cum au trebuit să se producă, la început, experiențele de acest fel.

Oamenii primitivi erau, în imensa majoritate a cazurilor, vânători sau păstori. Unul din neajunsurile de căpetenie, de care sufereau, ca atare, era că regiunile în care vânau sau își pășteau vitele, încetau regulat, dela o vreme, de a le mai satisface nevoile. Vânatul devenea rar sau dipărea cu totul, iar pășunile nu le mai puteau hrăni turmele. Rugăciunile pe care le adresau zeilor, darurile și jertfele pe care li le aduceau, nu schimbau nimic în aceste situații care le puneau în primejdie existența. Nu le rămânea atunci, oamenilor primitivi, decât să părăsească regiunile, ce nu le mai puteau întreține viața, și să se așeze pe altele, mai bogate în vânat și cu o vegetație mai abundentă. Acolo însă același fenomen se producea, după un timp oarecare, din nou, așa încât o nouă deplasare devenea inevitabilă. Și în adevăr, populațiile primitive din timpurile preistorice au fost, cum ne-o arată atâtea și atâtea semne, — așa cum sunt, de altfel, și cele de astăzi, de pe aceeași treaptă de cultură, — nomade.

Observările de acest fel au făcut să apară, dela o vreme, în mintea exemplarelor celor mai dezvoltate sufletește ale acelei omeniri primitive, ideea că schimbările ce se produceau periodic în regiunile în care trăiau, și pe care nu le puteau înlătura nicidecum pe căile religioase pe care le încercau, trebuiau să fie independente de voința zeilor, trebuiau să aibă alte cauze, cu totul diferite, și pe care rămâneau să le descopere. Iar descoperirea lor n'a întârziat prea mult. Și'n adevăr, nu era nevoie de prea mari efortări de gândire pentru ca oamenii primitivi să ajungă a-și da seamă că, vânând mai mult timp fără nicio cruțare, în aceleași regiuni, nu numai că decimau animalele respective, dar încă le împiedecau să se reproducă, ceea ce ducea, în mod inevitabil, la dispariția lor. Același lucru se întâmpla, firește, și cu pășunile, pe care iarba devenea

din ce în ce mai rară, fie pentrucă turmele ce pășteau pe ele smulgeau uneori și rădăcinile, provocând astfel dispariția plantelor respective, fie pentrucă, împiedecându-le să ajungă la maturitate, și să facă semințe, le opreau, prin aceasta chiar, reproducerea.

Mai târziu, la populațiile primitive ce au intrat în faza agricolă, observările de acest fel s'au înmulțit. Nu arareori, de și se achitau cu toată conștiința de datoriile lor religioase, îndeplinind cu sfințenie « riturile agrare », la semănat, la săpat, la cules, — recolte ieșeau totuși slabe. Iar alte dăți, când, din diferite cauze, cu totul involuntare, nu aduseseră divinităților protectoare rugăciunile, darurile și jertfele cuvenite, recolte erau, totuși, excelente. Oamenii și-au dat astfel seamă, încetul cu încetul, că succesul recoltelor nu atârna de voința zeilor, ci de alte împrejurări, ce n'aveau nimic divin. Așa erau, bunăoară, o mai îngrijită pregătire a terenurilor de cultură, o alegere mai bună a semințelor, udarea la timp a plantelor, sub forma stropitului, atunci când ploile lipseau, plivirea lor de buruienile ce le puteau înăbuși, etc.

Pe asemenea căi s'a format, încetul cu încetul, în mintea oamenilor primitivi, ideea cauzalității naturale. La începutul timpurilor istorice, existența acestei idei era evidentă. Ea se manifesta, în adevăr, printr'o tehnică a producțiunii, — a celei agricole, mai ales, — care utiliza, tocmai, cauzele naturale ale fenomenelor, ce interesau mai de aproape viața omenească. Atât mărturiile istorice, cât și descoperirile arheologice, nu mai lasă, în această privință, nicio îndoială.

Odată apărută, apoi, această idee a cauzalității naturale și-a întins, treptat, influența, depășind domeniul familiar al nevoilor vieții practice, înlăuntrul căruia luase naștere. Oamenii au început, cu vremea, să caute cauzele naturale ale fenomenelor chiar și atunci când nu mai aveau niciun interes practic s'o facă. Mintea lor luase, încetul cu încetul, această deprindere, care a devenit, în cele din urmă, temelia interesului teoretic pentru explicarea fenomenelor naturii, în general. Iar în căutarea cauzelor naturale ale fenomenelor, oamenii au fost ajutați de ceea ce formase punctul de plecare al acestui întreg proces psihic, adică de discernământul critic. În

adevăr, acest discernământ, stabilind neconținut deosebiri și asemănări între lucruri, ducea în chip firesc la clasificări. El deslănțuia adică ceea ce s'a numit, ulterior, mecanismul sistematizării, prin care mintea omenească își organiza, treptat, cunoștințele ce dobânda cu privire la fenomenele naturii, ordonându-le. Faptul însă că fenomenele ajungeau astfel a fi așezate în clase, după asemănările și deosebirile dintre ele, ușura, considerabil, căutarea cauzelor ce le produceau. În adevăr, la început, experiența omenească era mărginită și lacunară. Oamenii nu putuseră încă aduna observări decât numai asupra câtorva, — a celor mai frecvente, anume, în experiența lor, a celor mai familiare adică, — din fenomenele naturii. Și dacă putuseră, pe această cale, să întrevadă cauzele câtorva din fenomenele de acest fel, pentru celelalte însă, pentru care nu mai aveau la dispoziție destule observări sau nu aveau niciuna, nu le rămânea, la început, decât calea comparațiilor și a analogiilor. Ei recurgeau adică la ipoteza că fenomenele ce se asemănau trebuiau să aibă cauze analoage. Această ipoteză le-a înlesnit considerabil căutarea cauzelor, dând o mai bună orientare cercetărilor lor, economisindu-le timpul și cruțându-le puterile. Iar această înlesnire se înțelegea, evident, pe clasificarea neconținută și din ce în ce mai precisă a fenomenelor, după asemănările și deosebirile lor, clasificare ce constituia, cum am zis, mecanismul sistematizării, deslănțuit de activitatea discernământului critic.

Nu e anevoie de înțeles că, spre a da acestui proces psihic o eficacitate deplină sau, cel puțin, mai accentuată, trebuia să intervină, în desfășurarea lui, și cel de al doilea din factorii de care am vorbit, adică jocul imaginației. Ipoteza că fenomene asemenea trebuiau să aibă cauze asemenea nu era de-a-juns, numai ea singură, pentru orientarea propriu zisă a cercetărilor. Pornind dela fenomenele ale căror cauze le cunoșteau, oamenii trebuiau să-și închipuiască, sub o formă oarecare, cauzele fenomenelor pe care nu și le puteau încă explica, urmând indicația generală că cele din urmă se asemănau cu cele dintâi. Numai această închipuire putea să dea în adevăr cercetărilor de întreprins o orientare determinată, rămânând, firește, ca experiența să hotărască, în ultimă instanță, dacă

ea era întemeiată sau nu. Dacă rezultatul era negativ, oamenii își închipuiau cauzele căutate sub alte forme și își îndreptau cercetările în alte direcții. Dar o asemenea orientare era totdeauna necesară, fiindcă altfel străduințele cercetătorilor erau expuse să se împrăștie în direcții divergente sau chiar contradictorii, devenind haotice, și ne mai putând duce la scopurile urmărite.

Cel de-al doilea factor al complexului psihic, ce am zis că stă la temelia oricărei manifestări a vieții intelectuale omenești, adică jocul imaginației, a intervenit dar și în dezvoltarea mentalităților pe care le numim științifice sau filosofice. Nu însă în același mod, în care intervenise în formarea mentalităților religioase și artistice. Trebuie prin urmare să precizăm deosebirea, care, din punctul de vedere ce ne preocupă, e foarte importantă. Iar în acest scop, câteva considerații psihologice suplimentare sunt indispensabile.

Am zis, când am schițat, în linii generale, direcțiile de căpetenie în care s'a îndreptat desfășurarea vieții sufletești a omenirii, că în cele mai vechi din acele direcții, în cele pe care le-au reprezentat mentalitatea religioasă și cea artistică, imaginația a jucat un rol covârșitor. Această influență a ei s'a exercitat, în deosebi, prin deslănțuirea acelui proces psihic special, care a primit numele de «mecanism al proiecției». Câteva cuvinte ne pot arăta, fără nicio greutate, în ce constă acest mecanism. Imaginile noastre, de îndată ce sunt ceva mai vii, mai colorate, mai pline de relief, tind să se obiectiveze, să ia adică înfățișarea unor lucruri sau fenomene situate în afară de noi, în lumea înconjurătoare. Grație acestei tendințe, mintea omenească, în general, când nu întâlnește în drumul ei nicio piedecă, înclină, în chip firesc, să proiecteze în afară reprezentările ei subiective și să umple cu ele lumea obiectivă. Așa au luat naștere, de sigur, la populațiile primitive din timpurile preistorice, spiritele, demonii și zeii, ce populau, pentru ele, întreaga natură, ca realități obiective, cu toate că nu fuseseră, la început, decât simple concepții subiective, ce apăruseră mai întâi în mintea lor, — din cauzele și sub formele pe care le-am văzut în dezvoltările de mai sus. Și tot așa iau naștere, pentru artiști, personagiile și acțiunile fictive, cu care

își umplu ei operele. S'a relevat de atâtea ori că artiștii « văd » literalmente dinaintea lor, ca și cum ar avea halucinații, personagiile pe care și le închipuiesc, le pot urmări acțiunile, le pot auzi cuvintele, le pot împărtăși sentimentele, le pot împărtăși chiar și senzațiile. S'a povestit bunăoară despre scriitorul francez Flaubert că, atunci când a descris simptomele otrăvirii cu arsenic a eroinei unuia din romanele sale, le-a și simțit, — atenuate, se înțelege, dar totuși efective, — în sine însuși. Senzațiile, la care se gândea și care nu erau, ca atare, decât imagini ale minții sale, s'au obiectivat și au devenit realități — sau aproape — ale organelor corpului său material.

Trebue să notăm totuși o deosebire, între modul cum funcționează mecanismul proiecțiunii înlăuntrul mentalității religioase și înlăuntrul celei artistice. Spiritele, demonii sau zeii, pe cari îi creează, în primul caz, acest mecanism, iau loc, în mod firesc, dincolo de marginile experienței sensibile, întrucât nu se pot percepe direct, cu simțurile. Datele acestei experiențe nu pot astfel mărgini sau corecta, cu destulă îndreptățire și eficacitate, mecanismul de care e vorba. Așa se explică, bunăoară, formele nenaturale sau chiar monstruoase, pe care le-au luat zeii pentru imaginația, lipsită de oricăre control, a unora din vechile popoare orientale, — ca Indienii, Egiptenii, Asirienii. Înlăuntrul mentalității artistice însă, mecanismul proiecțiunii e supus unor îngrădiri destul de serioase sau chiar severe. Personagiile și acțiunile fictive, pe care le creează, în acest domeniu, imaginația artiștilor, trebue să producă celor ce iau cunoștință de ele, celor ce citesc adică, sau ascultă, sau contemplă operele respective, iluzia realității; altfel, nu pot provoca emoțiunea estetică, la care țintesc autorii lor și care constituie, în definitiv, scopul ultim al artei. Artiștii sunt astfel obligați să țină seamă de datele experienței sensibile și să lucreze sub controlul lor. Ficțiunea artistică e adică silită să-și plece capul sub jugul unui criteriu, ce nu mai are a face cu imaginația, ce-i este impus de discernământul critic, și care este acela al verosimilității.

Să trecem acum la mentalitatea științifică sau filosofică, și să încercăm a vedea ce rol joacă într'însa imaginația. În formarea acestei mentalități, mecanismul proiecțiunii n'a mai

avut, la început, decât un rol foarte redus. Am putea zice chiar că n'a avut niciunul. În adevăr, la originea acestei mentalităţii au stat, cum ne-am încredinţat în analizele de mai sus, unele observări involuntare asupra modului cum se desfăşurau, în realitate, unele fenomene ce interesau mai deaproape viaţa practică a omenirii. În ce constau însă acele observări? În constatarea, pură şi simplă, a unor anumite raporturi de succesiune, constante şi invariabile, ale fenomenelor în chestie, cu alte fenomene, care le precedau totdeauna apariţia. Se înţelege dar uşor că, în observările de acest fel, imaginaţia nu mai putea juca niciun rol. Era vorba numai de înregistrarea, pură şi simplă, a unor realităţi obiective.

Mai târziu însă, lucrurile s'au schimbat. Când oamenii au început să caute, cum am văzut, şi cauzele fenomenelor ce nu le mai erau familiare, cu privire la care nu mai aveau adunate observări suficiente, sau nu mai aveau nici una, ei au recurs, am zis, la analogii. Ei au trebuit adică să-şi închipue cauzele fenomenelor de acest fel prin analogie cu acelea ale fenomenelor cu care se asemănau — dacă, fireşte, le cunoşteau pe acestea, mai bine. Imaginaţia intra dar din nou în joc. În cazurile de acest fel însă, imaginaţia intervenea fără să mai deslănţuiască mecanismul proiecţiunii, aşa cum făcea înlăuntrul mentalităţii religioase sau al celei artistice. Cauzele pe care şi le închipuiau, ca să-şi explice anumite fenomene, oamenii nu le mai proiectau, numaidecât, în afară. Ei nu le considerau, numaidecât, ca reale, numai fiindcă şi le închipuiau. Atâta vreme cât experienţa nu le confirma, în chip îndestulător, ele rămâneau simple concepţii subiective, menite să orienteze numai cercetările în direcţii determinate. Când însă experienţa le confirma pe deplin, ele deveneau realităţi obiective, — dar deveneau asemenea realităţi fiindcă îşi dovedeau existenţa ca atare, pe cale experimentală, nu în virtutea mecanismului proiecţiunii, ca în religie sau în artă.

Şi totuşi, acest mecanism a reapărut şi a luat o importanţă din ce în ce mai mare înlăuntrul mentalităţii ştiinţifice sau filosofice, atunci când căutarea cauzelor naturale ale fenomenelor a părăsit terenul modest şi mărginit dela început, al vieţii practice, spre a se ridica pe planul superior al vieţii teoretice,

ale cărei exigențe și aspirații, de mai târziu, erau cu mult mai întinse. Ca să putem înțelege însă această schimbare neașteptată și atât de importantă, ce s'a produs dela un moment dat înainte în desvoltarea mentalității de care vorbim, trebuie să facem mai întâi un ocol, aruncând o scurtă privire asupra modului cum a evoluat ea.

IV

În adevăr, mentalitatea pe care am numit-o științifică sau filosofică, spre a o deosebi de cea religioasă și de cea artistică, și a cărei primă apariție am încercat a o reconstitui, în analizele de mai sus, n'a produs la început, la popoarele primitive, o știință propriu zisă, cu o valoare teoretică generală, ci numai o tehnică, cu o valoare practică restrânsă, relativă la condițiile experienței lor mărginite. Precum se știe, popoarele primitive din timpurile preistorice au avut — cum au și sălbaticii de astăzi, de pe aceeași treaptă de cultură — o tehnică destul de desvoltată. Nimeni n'ar putea însă afirma că oamenii preistorici au avut, — cum n'ar putea afirma că sălbaticii de astăzi au, — o știință propriu zisă. Și iată ce trebuie să înțelegem prin această deosebire. Constatând, în experiențe ce se repetau neconținut, că anumite fenomene, ce îi interesau, nu se produceau decât în anumite condiții, oamenii primitivi au căutat mijloacele, mai mult sau mai puțin ingenioase, de a realiza acele condiții, spre a putea provoca apariția fenomenelor de care era vorba. Acele mijloace constituiau, în complexul lor, tehnica specială a producerii fenomenelor în chestie. Așa bunăoară, oamenii primitivi observaseră că soarta recoltelor lor atârna, ca de o condiție absolută, de udarea regulată a plantelor. Și fiindcă ploile naturale nu le asigurau totdeauna realizarea acestei condiții, au căutat mijloace, care să le permită s'o realizeze independent de cursul fenomenelor meteorologice. Așa a luat naștere tehnica irigațiilor, ce părea a fi fost destul de desvoltată la vechile popoare asiatice, dela începutul timpurilor istorice. Mesopotamia în deosebi, grație celor două fluviu, Tigrul și Eufratul, între care se întindea, era, în această privință și pentru acele timpuri, un adevărat model.

Dar acea tehnică primitivă nu implica o știință corespunzătoare. Ea nu se întemeia pe principii teoretice, cu valoare generală, ci pe constatări practice, cu valoare particulară. E caracteristic, din acest punct de vedere, faptul că Egiptenii, la care arta de a măsura pământul, de a calcula suprafețe, de a deslega, în general, probleme cantitative ale vieții materiale, luase, în antichitate, desvoltarea ce impresionase atât de mult pe Herodot, n'au avut totuși o știință matematică, în înțelesul adevărat al cuvântului. Platon fusese izbit de acest fapt și îl relevase în treacăt în dialogul său despre « Legi ». El se plânga anume că oamenii, în general, nu căutau atât înțelepciunea, ci mai mult îndemânarea, că adică nu se străduiau să înțeleagă lucrurile, ci se mărgineau să se folosească de ele, spre îndeștulara vieții practice. Această îndeștulare însă i se părea că era o dușmană a științelor, fiindcă ducea la un fel de aservire a gândirii, legând prea mult și prea strâns pe oameni de partea materială a existenței. Și cita ca exemple pe Egipteni și pe Fenicieni, cari au avut « meșteșuguri și negoțuri », cu care strânseseră bogății mari, dar n'au avut o activitate teoretică și nu putuseră întemeia științe propriu zise.

Descoperirile papirologice din timpul nostru ne încredințează că vechiul filosof grec avea dreptate. Referindu-se la el, Abel Rey, în studiul său « Coup d'oeil sur la mathématique égyptienne », publicat în « Revue de synthèse historique » din 1926, zice că textele găsite nu cuprindeau altceva decât « soluții concrete ale unor probleme izolate, utile fiecare dintr'un punct de vedere particular, dar fără legătură între ele ». Lipseau însă cu totul demonstrațiile abstracte ale acelor soluții concrete, — demonstrații ce ar fi trebuit să se întemeieze pe principii generale, valabile pentru toate cazurile de același fel. Acele soluții concrete nu se întemeiau decât pe probele de fapt, care le arătau exactitatea, în cazurile particulare pentru care se găsiseră. Egiptenii vechi au avut astfel numai o tehnică a calculului, compusă din « rețete » empirice, nu o știință a mărimilor, compusă din principii raționale. Și nu puteau să aibă o asemenea știință, fiindcă nu ajunseseră încă să separe numărul de lucrurile numărate, nu-și făcuseră încă dintr'însul, — cum zice Léon Brunschvicg, în cartea sa « Les étapes

la philosophie mathématique », — « un obiect special de reprezentare » și nu-l luaseră ca « bază a unui sistem de demonstrații regulate ». O știință a mărimilor n'a putut lua naștere decât la Greci, la care numărul a putut, în sfârșit să se despartă de lucrurile numărate, și să ia, cu *Pythagora*, o existență independentă.

La Greci însă, știința în general, când a putut să se ridice, ca considerare teoretică a lucrurilor, deasupra tehnicei exclusiv practice, s'a constituit mai întâi, — dacă se poate zice, — sub forma filosofiei. E cert, în orice caz, că Grecii vechi au avut o filosofie înainte de a avea o știință propriu zisă. Neevoile teoretice ale minții lor, care îi împingeau să caute explicarea fenomenelor naturii, independent de utilizarea lor practică, și-au găsit mai întâi satisfacția în filosofie. *Pythagora* el însuși, pe care l-am citat adineauri, a fost mai mult un filosof, stăpânit de concepția mistică a numărului și de rolul lui în Univers, decât un matematician, în înțelesul științific al cuvântului, — un matematician care să fi studiat numărul pentru el însuși, căutând să-i determine, numai, proprietățile aritmetice. Este, în orice caz, un fapt istoric, ce nu se poate pune la îndoială, că filosofia a apărut la Greci înaintea științelor propriu zise, care s'au confundat la început cu ea și n'au ajuns decât treptat, mai târziu, la o independență relativă.

Acest fapt ne arată că interesul pur teoretic al minții omenești era la început prea slab, pentru ca să se poată exercita, pe o scară mai întinsă, cu privire la fenomenele singuratiche sau izolate. El s'a exercitat mai întâi cu privire la totalitatea fenomenelor, adică cu privire la Univers în general, și a fost pus în mișcare de îndoielile pe care unii din oamenii cei mai înaintați sufletește începuseră să le aibă, — ca urmare a dezvoltării, la ei, a discernământului critic, — cu privire la explicările religioase. Iar aceste îndoieli au fost provocate mai întâi de ceea ce interesa mai de aproape pe acei primi sceptici, adică de ordinea vieții omenești, care nu li se părea că era ceea ce zeii ar fi trebuit s'o facă să fie. Ea era, bunăoară, plină de nedreptăți. În lumea în care trăiau acei Greci, cu o minte mai iscoditoare decât a celorlalți, binele nu era totdeauna răsplătit, iar răul nu era totdeauna pedepsit. Ba chiar, prin viclenie, înșe-

lăciune și crimă, ticăloșii puteau ajunge să se bucure de toate, pe când cei buni, cinstiți și drepti, trăiau în lipsuri și în neazuri. Indiferența zeilor față de valoarea etică a oamenilor, precum și față de soarta lor în general, care era atât de puțin mulțumitoare, a provocat mai întâi descurajarea, apoi revolta, — și în sfârșit îndoiala spiritelor mai reflexive, cum începeau să fie, tocmai, acelea ale Grecilor din veacul al VIII-lea și al VII-lea dinainte de Cristos. Acest scepticism etic se poate urmări destul de bine în literatura poetică de pe acele vremuri.

Alte îndoieli s'au ridicat apoi, pe alte căi și din alte cauze. În concepția religioasă a naturii, zeii trebuiau să explice producerea fenomenelor ei. Dar, încetul cu încetul, oamenii au simțit nevoia să-și explice și existența zeilor. Dacă fenomenele luau naștere prin puterea lor divină, cum luase naștere acea putere însăși? Iar această întrebare firească ridica problema originii zeilor. De aci, încercările «teogonice», pe care le întâlnim în literatura greacă primitivă, și care au început de sigur ca legende cu mult înainte de Hesiod. În acele încercări, cei ce întreprindeau să explice nașterea zeilor puneau la originea lor Haosul, adică, după etimologia cea mai probabilă a acestui cuvânt grec, spațiul gol. La început, când nu exista încă nimic, — nici lumea, nici zeii cari au creat-o, — n'ar fi putut să existe, pentru mintea cugetătorului grec de pe acea vreme, decât spațiul gol, în care urmau să ia loc, pe rând, toate cele ce aveau să ia ființă. Oricât de mărginită era însă la început cunoașterea naturii fizice, ea cuprindea totuși indicații destul de limpezi cu privire la ceea ce numim astăzi indestructibilitatea materiei. Oamenii primitivi au trebuit să observe, de timpuriu, că moatea și descompunerea corpurilor organice, ca și distrugerea, sfărâmarea sau arderea corpurilor anorganice, nu implicau nicidecum dispariția materiei ce le alcătuia; numai forma lor pierea; substanța lor rămânea în ființă și putea să ia forme nouă. De unde, credința firească, chiar și pentru acele vremuri străvechi, că nici un corp nu se putea prefăce în nimic, — și că, prin urmare, nici nu putea ieși din nimic. Cum ar fi putut însă, atunci, să iasă materia ce alcătuia lumea, cu toate cele ce se cuprindeau într'însa, din

spațiul gol primitiv, — adică, la urma urmei, din nimic? De aceea, cugetarea greacă dela început și-a corectat, fără prea multă întârziere, concepția primitivă despre Haos. El nu putea fi numai un spațiu gol, lipsit de orice conținut. Spațiul primordial nu putea fi decât plin, — cu o materie, însă, fără nicio formă exterioară și fără nicio ordine interioară. Căci materia cosmică nu putea fi decât veșnică; numai formele, nu și substanța ei, se puteau schimba. Caracteristic era în orice caz, că cea dintâi problemă pe care și-a pus-o cugetarea filosofică, la Grecii vechi, a fost aceea a materiei « dintr'un început » din care a ieșit lumea. Thales, Anaximandru, Anaximene, Heraclit, au încercat pe rând să-și explice lumea ca provenind din apă, din aer, din foc sau dintr'o substanță nedeterminată, ce nu semăna cu niciuna din formele ei de mai târziu.

Filosofia s'a constituit dar, la început, cu menirea să explice lumea în general. Ea urma, e drept, alte căi decât religia, interzicându-și să recurgă, în explicările ei, la cauze supranaturale. Ea își propunea, la început cel puțin, să se folosească numai de cauzele naturale, cu care experiența omenească, sedusă de utilitatea lor practică, se deprinsese din ce în ce mai mult, și a căror acțiune voia s'o întindă pretutindeni. Dar scopul filosofiei rămânea, ca și acela al religiei, să explice Universul întreg, ca un tot unitar.

Grație acestui fapt, al doilea factor al complexului psihic, ce am zis că stă la temelia tuturor formelor de activitate omenească, a reintrat în drepturile lui. Imaginația, care am văzut că jucase un rol cu totul redus în formarea mentalității științifice, și-a reluat activitatea, atunci când filosofia s'a constituit, cu aspirațiile ei atât de vaste. Și, odată cu imaginația, a reintrat în activitate și mecanismul proiecțiunii.

În adevăr, atunci când căuta să explice, pe căi naturale, imensul tot cosmic, filosofia nu mai avea la dispoziție, ca experiența din viața practică, constatări de fapt, ca cele ce-și dovediseră utilitatea în explicarea fenomenelor izolate și în încercările de a le utiliza, din punct de vedere tehnic. Filosofia era astfel silită să recurgă la analogii, cum am văzut că făcea și experiența practică, pe o scară mai redusă, mult mai redusă,

în fața fenomenelor ale căror cauze nu le putuse încă descoperi în mod direct. În filosofie însă utilizarea analogiilor a luat proporții mult mai mari, incomparabil mai mari, ceea ce a făcut ca imaginația să joace, într'însa, un rol, nu numai însemnat, dar de-a-dreptul covârșitor. În adevăr, atunci când era vorba să se conchidă dela cele câteva fenomene particulare, ce se cunoșteau mai bine din experiență și care erau atât de puțin numeroase, la totalitatea fenomenelor Universului, imaginația, nu numai că trebuia să intervină, dar devenea indispensabilă. Nu e dar de mirare că, odată cu ea, a reintrat în acțiune, cum ziceam, și mecanismul proiecțiunii. Un exemplu, pe care nu-l putem lua, firește, decât din filosofia greacă dela început, ne poate lămuri imediat în această privință.

Ca și ceilalți filosofi ai școalei din Milet, *Anaximandru* a încercat să-și explice, cum putuse lua naștere, pe căi naturale, fără intervenții supranaturale ale vreunor divinități, lumea în care trăia. El pornea, ca toți tovarășii săi de speculații cosmologice din aceeași școală, dela ideea că la începutul începuturilor a trebuit să existe o substanță materială unică, pe care însă, în deosebire de ceilalți, o considera ca trebuind să fi fost nedeterminată, de vreme ce putuse lua atâtea forme diferite, și căreia îi dedia numele de *ἄπειρον*. Ca să izbutască însă a-și reprezenta procesul devenirii cosmice, trebuia, evident, să țină seamă de modul cum i se înfățișa, de fapt, lumea a cărei origine o căuta. În centrul ei, experiența, — redusă încă pe atunci la datele elementare ale simțurilor, — îi arăta că se găsea pământul, de vreme ce corpurile așa numite cerești, — soarele, luna, stelele, — se învâртеau în jurul lui. Tot experiența îi arăta că pământul era întunecat, rece, umed, pe când, după exemplul soarelui, corpurile cerești erau luminoase, calde, uscate. Toate aceste forme ale existenței cosmice, însă, trebuiseră să se găsească, la început, confundate în sânul substanței unice, nedeterminate. Iar separarea lor a trebuit să ia forma inițială a unei despărțiri a căldurii de răceală. S'a format atunci o sferă de flacări, fierbînți și uscate, care a închis în lăuntrul ei o masă de materie umedă și rece. Exercitându-și asupra acestei mase interioare, care nu putea fi decât o imensă pânză de apă, căldura inerentă ei, sfera de

flacări a făcut să se evaporeze o bună parte dintr'însa. Ridi-cându-se cu putere în sus, aburii ce au luat naștere astfel și care au alcătuit aerul, au dislocat sfera exterioară de foc, sau, mai exact, au sfâșiat-o, împărțind-o în inele, care s'au depărtat mai mult sau mai puțin, atât de masa interioară, pe care o învăluia sfera primitivă, cât și unele de altele. Liniile mari ale lumii au început, atunci a se lămuri. În lăuntrul, evapo-rarea unei mari părți din apa dela început a dat naștere usca-tului sau pământului, care, fiind mai greu decât tot restul, a ocupat centrul lumii ce se constituia. Pe suprafața lui însă a rămas, în ființă, o bună parte din apa dela început, formând mările, lacurile și fluviile. În jurul lui, s'a întins pânza de aburi sau de aer, — pe atunci era tot una, — care a înde-părtat la început sfera de flacări de conținutul ei interior, divizând-o în același timp în inele. Cel mai depărtat din acele inele era acela al soarelui. El era compus, firește din ceea ce constituia principiul căldurii și al luminii, adică din foc. Dar era învăluit într'o teacă groasă de aburi, care îl făcea invizibil în cea mai mare parte a lui, afară de un singur punct, pe unde focul « răsufă », scoțând flacări, punct care, fiind sin-gurul ce se putea vedea, alcătuia soarele experienței vulgare, soarele obicinuit al simțurilor omenești. Inelul solar rotindu-se în jurul pământului, punctul pe unde răsufă focul lui interior se deplasa pe cer, luând astfel înfățișarea mișcării zilnice a soarelui, dela răsărit la apus. Al doilea din inelele, în care s'a împărțit la început sfera primitivă de flacări, era acela al lunii. Structura lui era aceeași ca a celui dintâi, de care nu se deosebea decât prin dimensiunile lui, mai reduse, și prin distanța lui, mai mică, de pământ. Înfățișarea lunii, ca un glob, nu ca un cerc, și mișcarea ei pe cer, dela răsărit la apus, se explicau în același mod ca acelea ale soarelui. Iar fazele lunii se explicau prin faptul că deschizătura inelului respectiv, pe unde « răsufă » focul lui interior, se micșora și se mărea, periodic, prin îngrămădirea și îndepărtarea regulată a vapo-rilor ce alcătuiau teaca lui opacă. În același mod, prin « astu-para » momentană a deschizăturilor de răsufă a focului, din inelele ce le alcătuiau, se explicau și eclipsele, de soare și de lună. În sfârșit, al treilea inel era acela al stelelor. De

aceeași natură cu celelalte două, el era cel mai mic și mai apropiat de pământ. El trebuia să aibă, evident, mai multe deschizături de răsuflare a focului său interior, foarte multe chiar, de vreme ce stelele erau atât de numeroase. Iar mișcarea lor pe cer, dela răsărit la apus, se înțelegea în același fel, ca aceea a soarelui și a lunii.

Cum să ne explicăm această cosmologie primitivă, din veacul al VI-lea dinainte de Cristos, care este, pentru noi cei de astăzi, atât de departe de adevăr? Nu ne-o putem explica, evident, decât prin factorii intelectuali ce i-au dat naștere, lucrând asupra datelor pe care experiența, atât de puțin înaintată, de pe acele vremuri, li le punea la dispoziție. Ea era, în primul rând, un produs al imaginației și al mecanismului proiecțiunii, a căror funcționare putem încerca s'o reconstituim, referindu-ne, se înțelege, la indicațiile experienței timpului. Pornind dela cele câteva date ale simțurilor, care îi arătau că soarele răspândea căldură și lumină, că luna, care era mai mică decât soarele, nu răspândea căldură și era mai puțin luminoasă, că, la rândul lor, stelele erau foarte mici, foarte puțin luminoase și n'aveau nicio căldură, precum și, în sfârșit, că toate aceste corpuri cerești se învâneau în jurul pământului în același sens, imaginația lui *Anaximandru* s'a pus în mișcare, înjghebând o explicare «naturală» a acestor fenomene, așa cum cerea principiul fundamental al școalei din Milet. Și iată care au trebuit să fie, după toate probabilitățile, fazele succesive ale acestei construcții. Căldura și lumina nu erau produse, pe pământ, decât numai de foc; căldura și lumina soarelui nu puteau să aibă alt izvor; soarele trebuia prin urmare să fie compus din foc. Și același element trebuia să compună, de asemenea, luna și stelele, a căror lumină nu s'ar fi putut explica altfel. Iar dacă luna și stelele nu răspândeau și căldură, ca soarele, explicarea nu putea să fie decât că focul ce le alcătuia era mai slab, așa încât nu putea da decât lumină. Întrebarea ce se ridica, apoi, era, de unde venea focul ce compunea aceste corpuri cerești? Pe pământ focul era produs de arderea unui combustibil, — ca lemnul sau ca untdelemnul, — și nu putea avea o durată mai lungă decât aceea a arderii materiilor de acest fel. Ce combustibil

putea să producă însă focul din cer, și cum putea să întrețină, veșnic, arderea lui, care nu se sfârșea niciodată? Experiența de pe pământ nu putea să fie dar valabilă în cer; ipoteza arderii unui combustibil trebuia deci înlăturată, pentru focul ce alcătuia corpurile cerești. Trebuia să existe într'însele principiul însuși al focului, ceea ce producea adică pururea efectele lui cunoscute, care erau căldura și lumina. Întrebarea însă, ce se ridica mai departe, era, de unde venea acel principiu? Această întrebare făcea necesară o ipoteză mai generală, privitoare la originea lumii, în general, adică în totalitatea ei. Așa a luat naștere acea presupunere, a « separării » inițiale, din masa nediferențiată a substanței primitive nedeterminate, a unui «lucru», cum zicea *A n a x i m a n d r u*, « capabil să producă caldul și recele ». Iar desfășurarea ulterioară a procesului cosmogonic trebuia să ducă la constituirea cercurilor de foc, fără de care nu se puteau explica mișcările regulate ale corpurilor cerești. Soarele apărea în fiecare zi la răsărit și dispărea la apus, pentru ca, a doua zi, să apară și să dispară din nou, în aceleași puncte. El părea astfel a se învârti în jurul pământului. O asemenea învârtire însă era o mișcare circulară, iar mișcarea circulară, în general, era mișcarea cercurilor cunoscute din experiență, ca bunăoară aceea a roților la carele de luptă sau de transport. Un punct de pe marginea unei asemenea roți se învârtea în jurul osiei nemișcate, întocmai ca soarele în jurul pământului. De aci, ideea că soarele pe care îl vedeau oamenii era un punct, făcând parte dintr'un cerc de foc, a cărui căldură și lumină nu se puteau percepe, ca atari, decât în acel punct, restul fiind învăluit într'un acoperiș opac de aburi.

Așa a trebuit să ia naștere seria de imagini, ce alcătuiau ipoteza cosmogonică a lui *A n a x i m a n d r u*. Acele imagini existau, evident, în mintea lui, care le produsese; ele erau stări sufletești subiective. Mecanismul proiecțiunii însă, intervenind, ca de obicei, le-a aruncat departe, foarte departe de el, în timp și în spațiu, făcând din ele realități materiale obiective. *A n a x i m a n d r u* credea cu tărie, — și mulți din contemporanii lui credeau, împreună cu el, — că ceea ce își închipuiau ei fusese,

în adevăr, procesul cosmic prin care luase naștere lumea cunoscută.

La temelia ipotezei cosmogonice a lui *Anaximandru* sta însă o anumită concepție, cu privire la situația și la raporturile de mișcare ale corpurilor cerești, sta adică, cu termenul de care ne servim astăzi spre a desemna o asemenea concepție, o anumită astronomie. Cât de departe era acea astronomie primitivă de cea de astăzi, nu mai e nevoie s'o arătăm. E de ajuns, abstracție făcând de celelalte imperfecțiuni, — ca bunăoară credința că stelele ar fi mai apropiate de pământ decât soarele și luna, — să relevăm faptul că astronomia lui *Anaximandru* era geocentrică, pe când cea de astăzi a părăsit, definitiv, acest punct de vedere străvechiu.

Nu mai încap acum îndoială că, dela acea primă formă pe care a luat-o astronomia, în lăuntrul școlii din Milet, ca știință « filosofică », până la forma sub care ni se înfățișează ea astăzi, ca știință « pozitivă », distanța este enormă. Și este evident că generațiile de astronomi, ce s'au succedat în acest lung interval de timp, nu s'au putut îndrepta către rezultatele cu care ne mândrim astăzi, decât prin reducerea treptată a rolului imaginației și prin mărginirea treptată a mecanismului proiecțiunii, în explicarea fenomenelor cerești. Dela Renaștere încoace, mai ales, astronomii și-au impus cu strictețe obligația să se întemeieze exclusiv, în explicarea acestor fenomene, pe observarea lor directă, cu toate mijloacele tehnice, pe care celelalte științe ale naturii, — fizica mai ales, cu cercetările ei optice, — li le punea la dispoziție. Iar în examinarea, clasarea și prelucrarea materialului, din ce în ce mai bogat și mai complex, al observărilor ce se făceau, efectiv, asupra fenomenelor cerești, discernământul critic, împreună cu mecanismul sistematizării, au jucat un rol din ce în ce mai mare și din ce în ce mai hotărîtor.

Această evoluție a cugetării omenești a avut ca rezultat de căpetenie ieșirea treptată a științelor propriu zise din complexul haotic al filosofiei primitive, căreia, mărginindu-i astfel activitatea, i-a precizat mai bine obiectul și i-a influențat, în mod corespunzător, metodele. Asupra acestei evoluții trebuie să ne oprim de asemenea un moment.

V

Când a izbutit să se ridice, ca considerare teoretică a fenomenelor naturii, deasupra tehnicei care nu căuta decât să se folosească de ele pentru îndeplinirea nevoilor practice ale vieții, știința, — sau, ceea ce avea să poarte ulterior acest nume, — a îmbrăcat mai întâi haina, prea largă pentru corpul ei încă firav, a filosofiei. Înțelesul primitiv pe care, după etimologie, părea a-l fi avut cuvântul « filosofie », nu trebuie să ne împingă, în această privință, pe căi greșite. Acest cuvânt însemna, în adevăr, iubirea înțelepciunii și căutarea ei. Dar prin înțelepciune Grecii vechi nu înțelegeau numai îndreptarea pe căi raționale a conduitei oamenilor în viața practică, ci și cunoașterea cu mijloace raționale a lumii. Aceste două aspecte ale înțelepciunii nici nu se puteau separa, întru cât numai înțelegerea adevărată a lucrurilor lumii putea permite oamenilor să ia, față de ele, atitudinile cele mai potrivite, adică cele mai utile și, în același timp, mai drepte și mai frumoase. N'a zis oare S o c r a t e că răul, în purtarea omenească, nu provenea decât din ignoranță, iar binele nu putea izvorî decât din știință? De aceea s'a și silit el să întemeieze o cunoaștere rațională a binelui și a răului, adică o știință morală, cu ajutorul căreia să poată ajunge oamenii la virtute, ca expresie ultimă a înțelepciunii. Iar o asemenea știință i se părea că nu se putea constitui fără o înțelegere prealabilă, de natură rațională, a lumii în general, a ordinei ce trebuia să domnească într'însa, potrivit cu originea și cu scopul ei. La o asemenea înțelegere se străduiseră de altfel să ajungă, înaintea lui, primii filosofi greci, — iubitorii și căutătorii de înțelepciune ai școalei din Milet. Ei voiseră, anume, să știe din ce substanță primordială, și prin ce transformări succesive ale ei, luase naștere lumea în care trăiau și față de care se sileau să ia atitudinile cele mai raționale. Noțiunea filosofie s'a fixat apoi, cu acest înțeles, la Platon și la Aristotel, prin definiții corespunzătoare. După ei, filosofia era acea îndeletnicire a minții omenești care tindea la cunoașterea existenței în general ¹⁾. Ei întrebuițau chiar, câteodată pluralul φιλο-

¹⁾ Cf. Platon, *Republica*, 480 b. și Aristotel, *Metafizica*, VI a, 1026 a., etc.

σοφίαι, prin care înțelegeau încercările de a cunoaște anumite părți, mai mărginite, ale existenței, sau, cum am zice astăzi, categorii limitate de fenomene ale naturii, ceea ce corespundea, în mintea lor, științelor propriu zise, din timpul nostru ¹⁾).

Am văzut mai sus motivele pentru care curiozitatea teoretică a minții omenеști a luat la început forma filosofiei, cu toate că, urmărind explicarea Universului întreg, ca un tot unitar, era, sub această formă, mai anevoie de satisfăcut decât sub oricare alta, — pe căi raționale, se înțelege. Din cauza dificultăților de care se loveau însă la fiecare pas, și pentru înlăturarea lor, unii din filosofi delă început s'au apucat să cerceteze cu mai multă stăruință unele categorii limitate de fenomene, spre a se lămuri mai bine asupra lor, în vederea explicării totale a lumii. Așa au luat naștere primele rudimente ale științelor propriu zise, ce rămăneau încă înglobate, prin scopul pe care îl urmăreau și care le depășea, în domeniul filosofiei. P y t h a g o r a, bunăoară, primul întemeietor al unei științe a numerelor, era un filosof, nu un matematician propriu zis. El era preocupat mai mult de concepția mistică a numerelor și de rolul pe care îl jucau ele în formarea Universului, decât de proprietățile lor aritmetice, — singurele care mai preocupă pe matematicianii propriu ziși de astăzi. E astfel un fapt istoric, ce nu se poate pune la îndoială, că științele au fost la început, — la Grecii vechi, — simple părți constitutive ale filosofiei, confundându-se, ca atare, cu ea, și n'au ajuns decât mai târziu la o independență relativă. Iar ceea ce a dus la o asemenea separare treptată a lor a fost întinderea neconținută a cercetărilor și îngrămădirea neconținută a observărilor, care impuneau neapărat o specializare aproximativă.

Când a început, însă, acest proces de separare nu s'a mai oprit. Dimpotrivă, dată fiind utilitatea lui, nu numai practică, ci și teoretică, a făcut progrese din ce în ce mai mari. Filosofia s'a văzut astfel redusă, din ce în ce mai mult, la rolul ei adevărat, care nu era de a explica fenomenele izolate, ci de a formula numai ipoteze cu privire la totalitatea lor, de a căuta adică o înțelegere a Universului întreg, din diferitele puncte

¹⁾ Cf. P l a t o n, *Theaetet*, 143 d. și, mai precis, A r i s t o t e l, *Metafizica*, I, 6, 987a.

de vedere din care putea fi privit, în unitatea lui. Potrivit cu această sarcină, ce se impunea, cu din ce în ce mai multă stăruință, celor ce se ocupau de filosofie, imaginația și mecanismul proiecțiunii au trebuit să-și reia, în activitatea lor intelectuală, rolul lor primitiv, ce fusese considerabil redus în domeniile mărginite ale științelor născânde. Căci era evident că, dacă cu privire la fenomenele particulare observările pozitive se acumulau neconținut și deveneau din ce în ce mai hotărâtoare, nu era nicidecum tot așa atunci când era vorba de totalitatea lor, adică de Univers în general. Ce observări se puteau aduna, bunăoară, cu privire la originea acestui tot cosmic, sau cu privire la scopul lui? Nașterea Universului se pierdea în trecut, în noaptea timpurilor, în care nu mai puteau pătrunde privirile iscoditoare ale celor ce voiau să adune, asupra-i, observări pozitive. Tot așa, scopul Universului, ce nu avea să se poată realiza decât într'un viitor foarte îndepărtat, nu putea fi un obiect de observare directă. Ca și trecutul, care nu mai exista, viitorul, care nu exista încă, nu putea fi decât închipuit. Cu privire la aceste părți ale timpului așa dar imaginația rămânea singură în stare să satisfacă, măcar aproximativ, nevoia de a ști și dorința de a înțelege a oamenilor. Iar odată cu reintrarea în scenă a imaginației, mecanismul proiecțiunii se putea desfășura, din nou, neîmpiedecat.

Experiența a dovedit totuși, — în multe, în foarte multe cazuri — că, cu toată utilitatea lor incontestabilă, imaginația și mecanismul proiecțiunii nu puteau să rămână, în filosofie, libere să ducă orișunde, nu puteau să rămână adică neîngrădite și fără control. Iar cu îngrădirea și cu controlul lor s'a însărcinat în chip firesc, discernământul critic, cu criteriile lui logice. Așa s'a făcut că, încă dela început, ipotezele cosmologice care apăruseră, la aurora filosofiei grece, cu « fiziologii » din Milet și din Efes, — cum li se zicea, la Greci, acelor străvechi cugetători naturaliști, — s'au lovit de exigențele logice ale minții omenеști. Cei dintâi, cari au opus aceste exigențe severe îndrăznețelor concepții imaginare ale filosofilor naturaliști, au fost, cum se știe, neînduplecării Eleați. Metoda raționalistă și critică, pe care a inaugurat-o Parmenide, a devenit, apoi, punctul de plecare al întregii dialectice filosofice a

lumii vechi. Grație acelei dialectice, exigențele logice ale minții omenеști au intervenit neconținut, au intervenit mai la fiecare pas, în evoluția ulterioară a filosofiei grecești. Aceleași exigențe logice au dus, în evul mediu, la cele câte va mari controverse, care, în frunte cu acea a realismului și nominalismului, au sguduit atât de adânc scolastica, punându-i în cele din urmă capăt.

Opoziția subiectivă, însă, a exigențelor logice, a fost urmată mai târziu, de la Renaștere înainte mai ales, de opoziția obiectivă a datelor experienței, care era mult mai neînduplecată. În adevăr, dacă argumentelor logice, dată fiind natura lor abstractă, li se putea răspunde, la rigoare, cu contra-argumente, sau cel puțin cu distincții și cu subtilități, care salvau uneori aparențele, — în schimb, faptele concrete, pe care le stabilea observarea, din ce în ce mai întinsă și mai amănunțită, a fenomenelor naturii, aveau o evidență brutală, căreia nu i se mai putea rezista cu aceeași ușurință.

Am zis, e drept, că, cu privire la problemele totalității fenomenelor de care se ocupa filosofia, și dintre care cele mai însemnate erau cele privitoare la originea și la scopul Universului, nu se puteau aduna observări de fapt. În mod direct, firește că nu. Originea Universului se pierdea în trecut, iar scopul lui se adâncea în viitor la depărtări atât de mari, încât orice idee de observare directă părea dela început absurdă. Cu toate acestea, ipotezele ce se făceau în aceste privințe se întemeiau pe considerarea structurii Universului, care se putea observa. Așa bunăoară, ipoteza lui Anaxagora, că la nașterea lumii a prezidat un principiu inteligent, se întemeia pe constatarea că ea nu era un haos de fenomene, lipsite de orice ordine, că într'însa domnea o armonie, ce nu se putea explica altfel. Iar Socrate a adăugat apoi că un asemenea principiu a trebuit să urmărească un scop vrednic de inteligența lui, și care nu putea fi decât binele. Structura Universului însă, căreia i se atribuia asemenea caractere, se putea, evident, observa. Și dacă observarea ei era, incontestabil, foarte anevoioasă, — ba încă, la început cel puțin, foarte nesigură, — încetul cu încetul însă, cu îmbunătățirea metodelor și, mai ales, cu născocirea atâtor și atâtor instrumente, care au mărit

enorm puterile simțurilor omenești și le-au dat o precizie din ce în ce mai mare, progresele ei au ajuns, cu vremea, să uimească și pe cei mai neîncrezători.

Aceste progrese au dat neconținut la iveală fapte, care contraziceau, mai mult sau mai puțin, ipotezele filosofice. Au fost chiar cazuri, în evoluția intelectuală a omenirii, când s'au produs conflicte violente între speculațiile abstracte ale filosofilor, întemeiate mai mult pe jocul imaginației, și constatările concrete ale oamenilor de știință, întemeiate exclusiv pe observarea naturii. O serie întreagă de asemenea conflicte a turburat, bunăoară, atmosfera sufletească a Renașterii. Cum se știe din istorie, Renașterea a fost o perioadă de mari și adânci răsturnări de credințe. Atunci s'a prăbușit, între altele, vechea concepție geocentrică a lumii, făcând loc concepției noi, heliocentrice, pe care o susțineau Copernic, Galilei, Kepler și adepții lor. Atunci s'a produs, la Padua, conflictul dintre Cremonini, care mai reprezenta încă, la Universitatea din acel vestit centru de cultură italiană, vechea cosmologie aristotelică, și Galilei, care, la aceeași universitate, reprezenta astronomia nouă. Părerile lui Aristotel, asupra structurii Universului, se loveau, din ce în ce mai mult, de cercetările celor ce, cu noile instrumente optice, explorau cu mult mai multă siguranță cerul, pe care cei vechi nu-l putuseră observa decât cu ochii liberi. Partea cea mai vulnerabilă a acelor păreri era, în timpul de care vorbim, cea privitoare la constituția și la forma corpurilor cerești. După comentatorii arabi ai vechiului filosof grec, corpurile cerești erau alcătuite dintr'o substanță specială, mai subtilă, mai caldă și mai luminoasă decât cele patru «elemente» cunoscute, din lumea «sublunară», care erau pământul, apa, aerul și focul. Iar forma lor, potrivit cu desăvârșirea ce trebuia să domnească în regiunile «de sus», nu putea fi decât aceea a unor sfere perfecte. Aceste idei le susținea Cremonini într'o serie întreagă de lucrări, ca «Disputatio de coelo», din 1613, ca «Apologia dictorum Aristotelis de via lactea et facie Lunae», din 1614, ca «Apologia dictorum Aristotelis de quinta coeli substantia», din 1616. Galilei, însă, cu luneta pe care o construise el însuși, arăta ori cui voia să le vadă mai bine, că corpurile cerești erau

departe de a avea constituția și forma pe care și le închipuiau filosofi peripatetici. Luna bunăoară, care se vedea mai bine ca toate, era un corp solid, lipsit de căldură și de lumină proprie, și cu o suprafață foarte neregulată, plină de munți înalți și de văi adânci, întocmai ca aceea a pământului. Ceea ce a impresionat pe contemporani, în această controversă, și a făcut-o celebră, a fost refuzul îndărătnic al lui Cremonini de a « utiliza » luneta lui Galilei, atât în chestia constituției și formei micului satelit al pământului nostru, cât și în aceea a sateliților marelui planet Jupiter, a căror existență imprudentul filosof o tăgăduise. Acest refuz constituia însă o negare disimulată a evidenței și da un colorit comic tragediei sufletești a bătrânului peripatetic, care vedea răsturnate, înainte de a fi închis el însuși ochii, ideile pe care le susținuse o viață întreagă și pe care simțea că nu le mai putea apăra.

Un alt caz celebru, de acest fel, a fost acela al lui Hegel care, în 1801, întemeindu-se pe motive « raționale », declarase imposibil un fapt, pe care astronomii începuseră deja a-l stabili, ca real. În lucrarea « De orbitis planetarum », cu care s'a abilitat ca docent la Universitatea din Iena, tânărul filosof voia să deducă legile lui Kepler din principii « apriori », ca cele formulate de Schelling în « Filosofia naturii ». Și, în cursul demonstrației sale, referindu-se la ceea ce zisese și Platon în « Timeu », susținea că nu se putea să mai existe o planetă între Marte și Jupiter, așa cum presupuneau unii astronomi. La începutul aceluiaș an însă, și anume la 1 Ianuarie 1801, astronomul italian Piazzi din Palermo descoperise deja una din numeroasele planete « mici » ce se învârtesc între Marte și Jupiter, și căreia îi dase numele de « Ceres ». Ceva mai târziu, în 1803, într'un articol publicat în « Jurnalul critic de filosofie », sub titlul « Raportul scepticismului cu filosofia », Hegel punea la îndoială, ca și Platon, veracitatea simțurilor. De unde rezulta, pentru el, că în chestia numărului planetelor, adevărat era ceea ce gândea rațiunea lui, nu ceea ce văzuse cu ochii astronomul italian. Ceea ce însemna că, la Hegel, ca și la alți filosofi din timpul său, imaginația, cu toate avertismentele experienței, rămânea, totuși, mai puternică decât discernământul critic. Și vom vedea, ceva mai departe, că această

predominare a imaginației asupra discernământului critic, impunerea activității lor filosofice o anumită orientare, — aceea, anume, care a luat numele de idealism.

Până atunci, să facem mai întâi constatarea generală că, în urma conflictelor de acest fel, ce se repetau neconținut, dela începutul timpurilor moderne încoace, de când observarea naturii devenise mai activă, în diferitele domenii ale științei, — rolul imaginației și acela al mecanismului proiecțiunii, în filosofie, au suferit reduceri considerabile. Unii filosofi au luat chiar hotărârea formală să nu mai încerce explicarea Universului, ca tot unitar, decât numai cu ajutorul datelor pozitive ale experienței, așa cum li le puneau la dispoziție cercetările diferitelor științe particulare. Înăugurată la începutul veacului al XVII-lea, de către cugetătorul englez Francis Bacon, această direcție filosofică a avut numeroși adepți, dintre cari cei mai însemnați au fost pozitivistii, — francezi, englezi și germani, — și evoluționiștii, mai ales cei englezi. Alți filosofi însă au negat experienței posibilitatea, nu numai de a duce la înțelegerea lumii în general, dar chiar și de a procura cunoștințe particulare oricât de simple, — subordonând-o cu desăvârșire «puterii creatoare» a minții omenești. Această direcție, ale cărei origini sunt multiple, și, în parte, foarte vechi, a culminat în idealismul german postkantian și în deosebi în idealismul subiectiv al lui Fichte, după care «Eul» produce lumea, — nu numai ca cunoștință, ci și ca existență.

Asupra acestor două direcții de căpetenie, ce s'au opus veșnic una alteia, în întreaga desfășurare a cugetării filosofice, trebuie să ne oprim un moment, ca să încercăm a ne explica, prin condițiile lor funcționale, modul cum s'au constituit și cum se mențin ele. La început, când a apărut, opunându-se concepțiilor religioase primitive, cugetarea filosofică a fost condiționată de faptul că, în structura sufletească a celor ce o reprezentau, discernământul critic devenise destul de puternic pentru ca să fie în stare să controleze jocul imaginației, să-l țină în frâu și, eventual, să-l îndrepteze în alte direcții de cât cele tradiționale. Să înlăture însă cu totul acest joc, n'a căutat cugetarea filosofică la început, fiindcă nu se putea încă lipsi de el. Experiența fiind, pe acele vremuri străvechi,

atât de săracă încă, intervenirea imaginației se arăta necesară, mai la fiecare pas. Mai târziu însă, când cugetarea filosofică a putut să dispună de un material mai bogat, mai amănunțit, mai precis, de observări asupra fenomenelor Universului, alegerea căilor a început să devină, pentru ea, mai ușoară. Insemnătatea imaginației scăzând, filosofii puteau, dacă voiau, să recurgă mai puțin la serviciile ei, să utilizeze mai puțin mecanismul proiecțiunii, urmând mai mult indicațiile discernământului critic și folosindu-se mai mult de mecanismul sistematizării. Am zis: dacă voiau ... Este de sigur, un mod de exprimare, ce nu însemnează decât că ei aveau posibilitatea să aleagă între cele două direcții de care ne ocupăm. Alegerea lor însă atârna, evident, de raportul de forță dintre cele două funcțiuni sau dintre cele două grupe de operații psihice ce le alcătuiau: jocul imaginației cu mecanismul proiecțiunii, de o parte, și discernământul critic cu mecanismul sistematizării, de alta.

Acest raport de forță a variat considerabil la diferiții reprezentanți ai cugetării filosofice. La unii s'a arătat mai puternică prima grupă funcțională, cea compusă din jocul imaginației și din mecanismul proiecțiunii. La ei, a doua grupă funcțională, cea compusă din discernământul critic și din mecanismul sistematizării, nu era nici ea prea slabă; altfel cugetătorii respectivi ar fi rămas la credințele religioase tradiționale; dar nu era nici atât de puternică în cât, depășind pe cea dintâi, să-i împingă în spre cercetarea pozitivă a fenomenelor naturii sau să-i silească a se mărgini, cu privire la totalitatea lor, numai la ipoteze întemeiate, strict și exclusiv, pe asemenea cercetări. Filosofii, în structura sufletească a căroră apărare acest raport de forțe psihice, ajungeau în chip firesc la explicări generale ale lumii, care, nu numai că treceau cu ușurință, sau chiar cu nepăsare, peste marginile experienței, dar nu stau la îndoială să se pună chiar, câteodată, în conflict fățiș cu ea. Așa a fost, în primul rând, P l a t o n, care n'a ezitat să nege realitatea lumii sensibile, susținând că ea este o simplă aparență, că materia ce o alcătuiește și pe care o percepem cu simțurile nu e decât «ceea ce nu există» (τὸ μὴ ὄν), toată realitatea existenței cosmice reducându-se la lumea inteli-

gibilă a Ideilor pure, pe care însă n'o putem percepe cu simțurile, ci numai gândi cu rațiunea. După el, s'au îndreptat în aceeași direcție neo-platonicii, din antichitate și din evul mediu, în frunte cu Plotin, și idealistii din timpurile moderne, în frunte cu Berkeley și cu Fichte.

La alți reprezentanți ai cugetării filosofice însă, raportul de forțe sufletești, de care vorbeam adineaori, a fost altul. La ei s'a arătat mai puternică a doua grupă funcțională, cea compusă din discernământul critic și din mecanismul sistematizării. Cea dintâi, cea compusă din jocul imaginației și din mecanismul proiecțiunii, nu era nici ea prea slabă. Altfel, cugetătorii respectivi ar fi rămas cantonați în cercetări de amănunt asupra fenomenelor naturii, — asupra unora sau altora numai dintr'însele, — și nu s'ar fi putut ridica deasupra lor, ca să-și pună problema capitală a totalității fenomenelor, a originii și a scopului complexului lor general. Rolul acelei prime grupe funcționale era, tocmai, să-i împingă în această direcție, determinând însă numai orientarea cugetării lor, nu și metodele ei. Aceste metode rămânea să le hotărască al doilea grup funcțional, care era, cum am zis, cel mai puternic, silindu-i să dea precădere, la fiecare pas, constatărilor obiective ale experienței asupra închipuirilor subiective ale minții lor. La filosofii, în structura sufletească a căroră apărea acest raport de forțe intelectuale, variațiile, după tăria relativă a uneia sau alteia din cele două grupe funcționale, au fost mai mari. Unii s'au mărginit, mai mult, să critice sistemele filosofice ale timpului lor; așa au fost, mai întâi, eleații, sofistii și scepticii din antichitate; așa au fost, în timpurile moderne, empiriștii englezi, Locke și Hume; așa au fost, mai aproape de noi, Poincaré și Mach. Alții au adăugat părții critice, care, și la ei, rămânea destul de accentuată, unele începuturi de sistematizare, mai mult sau mai puțin întinse sau chiar considerabile; așa au fost, între alții, Auguste Comte sau John Stuart Mill. Alții, în sfârșit, au izbutit să construiască, întemeindu-se pe datele pozitive ale experienței, sisteme filosofice propriu zise; așa au fost, de pildă, Hermann Lotze sau Herbert Spencer. Firește, dozarea precisă a raportului de forțe sufletești, în toate cazurile de acest fel,

e foarte anevoioasă. De aceea am și lăsat la o parte cazurile, ce ni se părea că ar putea ridica mai multe îndoieli, și am citat numai filosofi cu privire la care discuția era mai puțin probabilă.

VI

Am ajuns astfel să întrevădăm factorii de căpetenie ce determină, în linii generale, apariția și orientarea cugetării filosofice. Înainte de a intra, acum, cu aceste lămuriri prealabile și cu mijloacele de înțelegere pe care ni le pun la dispoziție, în studiul sistemelor de idei cu care începe filosofia contemporană, trebuie să ne mai oprim un moment încă asupra acestei cercetări introductive, ca să încercăm a răspunde la o întrebare ce s'a ridicat, poate, în mintea aceloră dintre cititori care, fiind încă în formație și având aspirații mai mari de viitor, ar voi, poate, să tragă dintr'însele unele consecințe cu privire la propria lor orientare. Am zis în adevăr, în prefață, că cititorii tineri merită o sollicitudine deosebită, întru cât dela ei trebuie să așteptăm nouă contribuții, fără de care opera colectivă a progresului n'ar putea spori, și trebuie prin urmare să ne îngrijim cât mai mult de buna lor dezvoltare sufletească.

Am văzut că, după raporturile de forță dintre cei trei factori constitutivi ai manifestărilor intelectuale, în general, și, în deosebi, dintre cele două grupe funcționale, pe care le alcătuiesc discernământul critic, cu mecanismul sistematizării, de o parte, și jocul imaginației, cu mecanismul proiecțiunii, de alta, cugetarea filosofică a omenirii a urmat, dela început, două direcții diferite: una, care se întemeia mai mult pe datele obiective ale experienței, având un caracter mai mult critic, și alta, care se întemeia mai mult pe produsele subiective ale imaginației, având un caracter mai mult constructiv. În fața necesității de a alege una sau alta din aceste două direcții, tinerii la care mă refer se întreabă, poate, care din ele ar fi mai de folos. Ei așteaptă poate, și în această privință, dela cei ce și-au luat sarcina să-i lămurească, un ajutor pentru propriile lor reflecții, sub forma unei indicații, oricât de sumare.

Un asemenea ajutor, însă, eu unul nu li l-aş putea da fără teama de a nu turbura cumva libera lor dezvoltare intelectuală. Tot ce le-aş putea spune, cu toate rezervele cuvenite, ar fi că ambele direcţii de care e vorba şi-au dovedit utilitatea, prin succesele pe care le-au avut în anumite momente ale timpului sau chiar, câteodată, vreme mai îndelungată. Ele au satisfăcut, în adevăr, mintea omenească, în timpurile şi împrejurările respective, şi i-au fost prin urmare de folos. Obiectivitatea ştiinţifică, însă, şi datorită de a înlesni cât mai mult reflecţiile celor ce mă citesc, mă obligă să le atrag atenţia că utilitatea pe care am zis că au avut-o, deopotrivă, cele două direcţii de căpetenie ale cugetării filosofice, n'a fost de aceeaşi natură. Trebuie să facem aici o deosebire, care nu e nicidecum lipsită de importanţă, din punctul de vedere al progresului intelectual al omenirii. O scurtă analiză ne-o poate arăta, fără prea multă greutate.

Potrivit cu scopul pe care l-a urmărit dela început filosofia, de a căuta, pe căi naturale, o înţelegere generală a lumii, cei mai mulţi filosofi au încercat să dea contemporanilor lor explicaţii de acest fel, sub forma unor ipoteze privitoare la originea, structura şi scopul Universului. Alţii însă au socotit că era mai necesar să atragă atenţia tuturor că încercările de acest fel erau foarte anevoioase şi foarte riscate, preferând să cerceteze, ei înşişi, la ce mijloace de control şi la ce precauţii de siguranţă trebuie să recurgă mintea omenească, pentru ca să nu se amăgească singură, luând închipuirile ei subiective drept realităţi obiective. Filosofii din prima categorie au alcătuit direcţia constructivă, cei din categoria a doua direcţia critică, a cugetării filosofice a omenirii. Utili au fost, de sigur, şi unii şi alţii. Nu însă în acelaşi înţeles. Cei dintâi au procurat minţii omeneşti, potrivit cu posibilităţile timpului în care trăiau şi lucrau, satisfacţii ce-i erau de sigur necesare şi i-au fost prin urmare binevenite, dar care, în faţa progreselor ulterioare ce se realizau în cunoaşterea lumii, nu-şi puteau păstra prea mult valoarea. Cei din urmă s'au străduit să descopere minţii omeneşti cauzele de eroare, ca să se poată feri mai uşor de ele, şi să-i indice în acelaşi timp căile pe care putea ajunge, cu mai multă siguranţă, la adevăr, iar aver-

tismențele și sfaturile lor își păstrau de obicei prețul și după ei. Satisfăcând mai puțin nevoile sufletești ale oamenilor, decât filosofii constructivi, — sau nesatisfăcându-le, chiar, nicidecum, — filosofii aceștia critici i-au ajutat poate mai mult, în eforturile lor de a înțelege lumea, fiindcă i-au silit să fie mai prudenți și, în același timp, mai exigenți, să verifice cu mai multă atenție datele dela care porneau și să controleze cu mai multă severitate concluziile pe care le trăgeau dintr'însele.

Obligată astfel să-și încordeze din ce în ce mai mult puterile și să-și perfecționeze din ce în ce mai mult metodele de lucru, mintea omenească a putut realiza, cu vremea, în filosofie, progrese din ce în ce mai simțite. Iar îndrumările modeste ale filosofilor critici au putut păstra, pentru ea, o valoare mai durabilă decât sistemele pretențioase ale filosofilor constructivi. Pe cine mai satisface, bunăoară, astăzi, sistemul cosmologic al lui *A n a x i m a n d r u*, de care am pomenit mai sus? Depășit, de mult, de progresele astronomiei, el nu mai poate interesa pe nimeni. Dimpotrivă, unele obiecții ale eleaților, unele observări ale scepticilor, unele sugestii ale probabiliștilor, din aceeași antichitate greacă, interesează și astăzi, pe atâția cugetători, cari le mai relevă încă. Sau, ca să ne apropiem mai mult de timpurile noastre, idealismul hegelian, care, cum vom vedea mai departe, are, incontestabil, părți seducătoare, deși a entusiasmat lumea germană, vreo două-trei decenii, într'o măsură ce nu se mai văzuse până atunci, a intrat apoi destul de repede în eclipsă. Pe când, dimpotrivă, criticismul kantian, care n'avusese nicidecum, la apariția lui, un succes atât de răsunător, rămâne încă, în lumea de astăzi, în plină lumină. Tot așa, în sfârșit, spiritualismul lui *V i c t o r C o u s i n*, care înflăcărase tinerimea franceză, atrăgând la cursurile lui, pe la 1828, o afluență de ascultători ce nu se mai pomenise, a dispărut, după vreo două-trei decenii, — sub forma, cel puțin, pe care i-o dase el, — de pe scena vieții intelectuale a timpului. Pe când, dimpotrivă, pozitivismul lui *A u g u s t e C o m t e*, care lăsase lumea, la început, aproape indiferentă, exercită, încă și astăzi, o influență adâncă asupra gândirii noastre.

Dar e ceva și mai caracteristic încă. Filosofii critici nu înlesnesc numai progresul cugetării filosofice; îl și provoacă. Departe de a satisface pe cineva, criticile lor pricinuiesc mai tuturor, la început mai ales, nemulțumiri mai mult sau mai puțin pronunțate. Din cauza lor, oamenii se văd lipsiți, pe neașteptate, de unele din satisfacțiile intelectuale de care se bucurau până atunci, — satisfacții pe care le găseau în anumite ipoteze ale filosofilor constructivi. Ei văd clătînându-se, — sau chiar prăbușindu-se, — sistemele de idei în care își pusese ră încrederea și, poate, speranțele de viitor. Iar îndoielile ce îi asaltează nu le pot face, evident, nicio plăcere. Nemulțumirile lor însă, împiedecându-i să întârzie în trecut, nu numai că le deschid drumurile viitorului, dar îi și silesc să se grăbească a pune piciorul pe ele. Căci nemulțumirea este, fără nicio îndoială, principalul îndbold, care împinge vecinic omenirea pe calea progresului, fără să-i lase nicio clipă de odihnă. Am arătat într'o altă lucrare, în care m'am ocupat în deosebi de problema progresului, că la originea acestui proces, individual și colectiv, au stat suferințele mari pe care le îndurau oamenii primitivi, din cauza marilor dificultăți de care se loveau, la început, când voiau să-și satisfacă nevoile elementare ale vieții ¹⁾. Acele suferințe i-au dus la născocirea primelor meșteșuguri și la înjghebarea primelor unelte, cu care a putut să ia naștere, sub forme încă rudimentare, ceea ce avea să poarte, mai târziu, numele de civilizație. Și numai acele prime « invenții » au putut deosebi pe oameni de animalele din care ieșiseră, ridicându-i deasupra lor.

Oamenii însă n'au avut numai nevoi trupești, ci și nevoi sufletești. Pentru satisfacerea acestora din urmă, pe care faptul că erau mai înalte nu le făcea mai puțin imperioase, oamenii s'au străduit să-și explice, așa cum puteau, lumea în care trăiau. Și-au explicat-o mai întâi pe căi mistice, — magice și religioase; și-au explicat-o apoi pe căi naturale, — științifice și filosofice. Dar mintea lor se desvolta neconținut; puterile — și exigențele — ei creșteau fără încetare. Și explicările lumii, pe care și le făureau fără odihnă, nu-i puteau

¹⁾ Cf. *Destinul Omenirii*, vol. III.

satisfacă decât numai provizoriu, în lăuntrul unor perioade limitate de timp. Când însă oamenii ajungeau, la un moment dat, să nu se mai mulțumească cu explicările de până atunci ale lumii, nemulțumirea aceasta îi silea să caute, imediat, altele mai bune. Nu numai în ordinea materială, așa dar, ci și în ordinea spirituală, nemulțumirea a fost, totdeauna, îmboldul de căpetenie care a împins omenirea, fără odihnă, pe drumul progresului. Și fiindcă nemulțumirea, în filosofie, o provoacă și o întreține mai ales acea direcție a cugetării filosofice, pe care am numit-o critică, însemnătatea ei pentru progresele, pe care le-a realizat până acum și urmează a le mai realiza de acum înainte omenirea, pe acest teren, capătă o evidență ce nu poate să n'o impună atenției tuturor. Ceea ce nu însemnează că cititorii nu rămân liberi să tragă din constatările pe care le-am făcut, consecințele pe care le cred mai potrivite cu structurile lor sufletești.

CRITICISMUL KANTIAN

CAP. I

GENEZA CRITICISMULUI

Perioada din istoria cugetării filosofice, căreia îi este consacrat volumul de față și în studiul căreia intrăm acum, este de o însemnătate deosebită, — am putea zice chiar covârșitoare. Ca perioadă inițială a filosofiei contemporane, ea a jucat, în pregătirea mișcării de idei din zilele noastre, un rol tot atât de mare ca cel pe care l-a avut, acum câteva veacuri, perioada Renașterii, în determinarea desfășurării ideilor din timpurile moderne. E dar cu atât mai multă nevoie să-i stabilim, cât mai precis, înțelesul, reconstituindu-i cât mai exact geneza.

Calea pe care o iau unii istorici ai filosofiei, în studiul acestei perioade, pornind dela considerații generale asupra atmosferei spirituale dela sfârșitul veacului al XVIII-lea și dela începutul celui următor, deși nu e lipsită, de sigur, de îndreptățire și, firește, de utilitate, rămâne totuși expusă, destul de adesea, la unele inconveniente. Ea poate face, anume, pe cei ce se lasă mai ușor influențați de unele manifestații, mai aparente, mai sgomotoase, și deci mai impresionante, ale acelor timpuri, să le atribue, în determinarea concepțiilor filosofice contemporane, roluri mai însemnate decât pe cele care le-au jucat de fapt, — în unele cazuri cel puțin. O alunecare involuntară de acest fel ar putea găsi cititorii la unul din cei mai prețuiți istorici germani ai filosofiei. În cartea sa « *Geschichte der Philosophie* », Windelband susține că mișcarea literară sau, în general, problemele și noțiunile estetice, dela sfârșitul veacului al XVIII-lea și dela începutul celui următor, au avut o înrâurire « hotărâtoare » asupra mișcării filosofice, pe care a inaugurat-o criticismul lui Kant și pe care a continuat-o idealismul succesorilor săi, Fichte, Schelling și Hegel. Alunecarea aceasta fiind, din punct de vedere metodologic, caracteristică,

e bine să ne oprim un moment asupra-i. Vom înțelege astfel mai bine cum trebuie să procedăm noi înșine, în studiul pe care îl întreprindem. Iacă, pentru mai multă precizie, cuvintele proprii ale autorului la care ne referim, și pe care le reproducem în întregime: « O fericită împreunare a mai multor mișcări spirituale a produs, la sfârșitul veacului trecut și la începutul celui de față ¹⁾, o înflorire, în Germania, a filosofiei, care nu poate fi comparată, în istoria gândirii europene, decât cu marea dezvoltare a filosofiei grecești, dela Socrate până la Aristotel. . . Acea strălucită apariție și-a avut cauza de căpetenie în neasemuita vioiciune a spiritului cu care națiunea germană a reluat, atunci, cu puteri nouă, și a dus la desăvârșire, mișcarea culturală a Renașterii, pe care presiuni din afară o siliseră, până atunci, s'o întrerupă. Ea a trăit atunci, — un eveniment fără pereche în istorie, — punctul culminant al dezvoltării sale lăuntrice, în aceeași vreme în care situația sa exterioară atinsese nivelul cel mai de jos. Atunci când, din punct de vedere politic, zăcea, fără putere, la pământ, ea a creat gânditorii și poeții care au dominat lumea. Forța victorioasă, însă, a fost, întru aceasta, alianța dintre filosofie și poezie. Simultaneitatea lui Kant și a lui Goethe, și împreunarea ideilor lor de către Schiller, — acestea sunt trăsăturile hotărâtoare ale acelor timpuri. . . De aceea, în acest punct al ei, istoria filosofiei se împletește, în chipul cel mai strâns cu putință, cu istoria generală a literaturii; îndemnurile și influențele se schimbă neconținut, dela una la alta. Insemnătatea sporită și, în cele din urmă, hotărâtoare, pe care au câștigat-o, în această privință, problemele și noțiunile estetice, ne-o arată în chip neîndoios. S'a deschis astfel pentru filosofie o lume nouă, asupra căreia nu aruncase, până atunci, decât priviri ocazionale, și de care a luat posesiune, atunci, ca de un pământ al făgăduinții. Atât de fapt, cât și formal, principiile estetice au ajuns, în cadrele ei, la dominație, și motivele cugătărilor științifice s'au împletit cu acelea ale intuiției estetice, spre a da naștere unor mărețe poeme de noțiuni, cu caracter cosmic » ²⁾.

¹⁾ Prima ediție a operei citate a apărut în 1889.

²⁾ *Op. cit.*, ed. II, pp. 432, 433.

Afirmările acestea, ale istoricului german al filosofiei, sunt de sigur valabile pentru unii din filosofii perioadei de care e vorba, — pentru Schelling sau pentru Novalis bunăoară, — dar nu pentru toți. Ba chiar, și pentru ei, sunt restricții importante de făcut. Căci punctul de plecare al idealismului german, în cadrele căruia se situează ei, l-a format criticismul kantian, — și, pe calea pe care, cu atâta stăruință, ne-o preconizează Windelband, nu ne-ar fi de loc ușor, presupunând că ne-ar fi cu putință, să-l înțelegem pe Kant. Problemele și noțiunile estetice n'au jucat, — nici pe departe, ca să nu zicem nicidecum, — în formarea concepțiilor filosofice ale cugătorului dela Königsberg, rolul pe care li-l atribue, în general, acest istoric al filosofiei. Nici « Critica rațiunii pure », nici « Critica rațiunii practice », — nici chiar « Critica judecării », — nu s'ar putea explica pe această cale. Ni se pare astfel mai prudent ca, potrivit cu metoda pe care am preconizat-o mai sus, în introducerea la volumul de față, să luăm ca punct de plecare, în studiul acestor opere capitale, structura sufletească a autorului lor. Ceea ce nu înseamnă firește, că putem să facem abstracție de curente de idei, din timpul în care a trăit și a lucrat Kant, și care și-au exercitat, incontestabil, influența asupra-i. Dar acea influență o vom înțelege mai bine și o vom doza mai exact, dacă o vom putea raporta la structura lui sufletească, de care trebuie, astfel, să luăm cunoștință mai întâi, așa cum s'a manifestat la începuturile vieții lui intelectuale.

I

Immanuel Kant s'a născut la 22 Aprilie 1724, la Königsberg, în Prusia orientală. Tatăl său, Iohann Georg Cant, de profesiune șelar, era de origine scoțian. De aceea își și scria numele de familie cu ortografia engleză. Mama sa însă, Anna Regina Reuter, era de origine germană. Și, după părerea câtorva contemporani, ca Borowski, Iachmann și Wasianski, filosoful părea a-i fi semănat mai mult ei, atât ca fizic, cât și ca înzestrare sufletească. Ne-am referit în deosebi la mărturia autorilor pe cari i-am citat, fiindcă ei ne-au lăsat, asupra vieții

și personalității lui Kant, pe care îl cunoscuseră personal, însemnări întemeiate pe impresii directe. Acele însemnări au apărut, împreună, în 1804, la Königsberg, sub titlul « Ueber Immanuel Kant », formând trei volume, care cuprindeau o descriere a vieții filosofului, de Borowski, o serie de scrisori asupra personalității lui, de Iachmann, și o sumă de amănunte asupra ultimilor lui ani, de Wasianski ¹⁾.

Descendența scoțiană a lui Kant, nu era numai recunoscută de familia lui și de el însuși, dar părea a se fi păstrat, ca amintire, nu numai în Scoția, ci și în Suedia. Bunicul său făcuse parte, în adevăr, din emigranții cari, părăsindu-și patria, la sfârșitul veacului al XVII-lea, se stabiliseră, unii în Prusia, alții în Suedia. Așa se explica faptul că, atunci când filosoful ajunsese a fi cunoscut în străinătate, au început a-i veni scrisori, cu cereri de ajutoare, dela unele persoane din Scoția și din Suedia, care se pretindeau înrudite, prin ascendenți comuni, cu familia sa ²⁾.

Am zis că, după unii contemporani, Kant părea a fi moștenit mai mult structura sufletească a mamei sale. Deși de origine socială modestă și lipsită de o cultură propriu zisă, ea era totuși o femeie inteligentă și de o sensibilitate etică aleasă. Pe lângă înzestrarea ei naturală, viața ei sufletească părea a fi fost ridicată la un nivel mai înalt de direcția religioasă pe care o urma, — și care era așa numitul « pietism », în plină ascensiune pe acea vreme. Ca un ecou întârziat al misticei germane dela sfârșitul evului mediu, pietismul, — întemeiat în ultimele decenii ale veacului al XVII-lea, la Frankfurt,

¹⁾ Această operă colectivă, care a apărut, ca un omagiu postum, în anul morții lui Kant, e citată numai de istoricii mai vechi ai filosofiei germane. — de J. W i l l m. bunăoară, în cartea sa « Histoire de la philosophie allemande », vol. I, p. 39. Autorul acestei cărți, care a apărut în 1846, era la acea dată « inspector al Academiei din Strassbourg », din Alsacia franceză. Istoricii mai noi ai filosofiei însă nu mai citează decât lucrările publicate separat de autorii menționați. Și anume: Ludwig Ernst B o r o w s k i, Darstellung des Lebens und Charakters Im. Kants, Königsberg, 1804; Reinh. Bemh. J a c h m a n n, Im. Kant in Briefen an einen Freund, Königsberg, 1804; Andr. Christoph W a s i a n s k i, Kant in seinen letzten Lebensjahren, Königsberg, 1804.

²⁾ Originea scoțiană a lui Kant a fost chiar utilizată de unii teoreticieni germani pentru ilustrarea necesității amestecurilor etnice în pregătirea personalităților mai de seamă. Walther R a u s c h e n b e r g e r, bunăoară, o citează, în acest scop, în capitolul intitulat « Allgemeine Betrachtungen », cu care începe cartea sa « Goethes Abstammung und Rassenmerkmale », p. 2.

de către Spener, și propovăduit la începutul veacului următor, de către Francke, la Halle, — se străduia să țină viu sentimentul religios, pe care rigiditatea crescândă a ortodoxiei tradiționale amenința să-l înăbușe. Interiorizarea credinței, trăirea ei personală, nu numai pe căile minții, ci și pe acelea ale inimii, și manifestarea ei activă pe linia etică, erau principiile de căpetenie ale acestei direcții religioase, care nu se mai mulțumea cu practicarea mecanică, mai mult sau mai puțin indiferentă, a ritualului exterior al bisericii. Dacă dar mama lui Kant ajunsese a fi o adeptă a pietismului, — pe care, după părerea celor ce au cunoscut-o, îl practica, nu numai cu convingere, dar și cu pasiune, — trebuie să presupunem că ea avea, cu toată lipsa ei de cultură, o înclinare firească în spre viața interioară și puțința firească de a o trăi mai intens decât alții. Această înclinare și această puțință părea a le fi moștenit, pe linia eredității materne, tânărul care avea să-și ia mai târziu, ca filosof, sarcina să studieze, cât mai adânc, viața sufletească a omului, atât sub formele ei intelectuale, cât și sub formele ei afective, spre a-i lămuri mecanismul, spre a-i determina limitele, spre a-i fixa idealurile.

Căci înclinarea către viața interioară nu l-a dus pe Kant, cum ar fi părut firesc, la religie, ci la filosofie. În loc să-i întărească credința, înclinarea de care e vorba i-a dezvoltat spiritul critic. Desfășurarea vieții sale, din copilărie și din tinerețe, ne arată destul de limpede cum s'a produs această deviere dela orientarea inițială, intelectuală și afectivă, pe care o primise în casa părintească. Reprezentantul de căpetenie al pietismului, la Königsberg, era, pe acea vreme, predicatorul, consilierul consistorial și profesorul de teologie Franz Albert Schult z. Atenția pe care o acorda credincioșilor încredințați îngrijirilor sale l-a făcut să intre în legături mai strânse cu familia șelarului Cant, în spre care, cu toată situația ei mai mult decât modestă, îl atrăgea zelul ei pietist. Așa a ajuns să cunoască pe al patrulea copil al acestei familii, pe micul Immanuel, să-i prețuiască aptitudinile intelectuale și morale, și să ia hotărârea de a-l ajuta să intre în cariera eclesiastică. Spre a-l pregăti, l-a pus mai întâi, la vârsta de opt ani, în

« școala de latinește », cum i se zicea pe atunci liceului nostru de astăzi, — în aceea, anume, pe care o conducea el însuși, care purta numele de « Collegium Friedericianum », și care părea a fi fost unul din cele mai bune așezăminte de învățământ secundar din Germania de pe acea vreme.

În acea primă fază a formației spirituale a lui Kant, n'a ieșit la iveală decât pasiunea lui pentru limbile și literaturile vechi. Îi plăceau în deosebi poezii latini, pe cari îi citea în original și din cari știa pe dinafară, — din Lucrețiu mai ales, — părți întregi. După orientarea sa pietistă dela început, această înclinare către manifestările estetice ale antichității clasice părea a dovedi că în structura sa sufletească predomina acel complex, care am zis că stă la temelia mentalității religioase și a celei artistice, și pe care îl alcătuiesc sensibilitatea și imaginația, ca factori psihici superiori, — din punctul de vedere al intensității, — discernământului critic. Slăbiciunea acestui din urmă factor părea a o mai dovedi și faptul că partea științifică a învățământului din « Collegium Friedericianum », — și în deosebi partea lui matematică, — nu numai că l-a lăsat, pe tânărul Kant, indiferent, dar i-a pricinuit și greutatea la clasificare, întru cât a rămas, la materiile respective, printre elevii mediocri.

La universitate însă, unde s'a dus, în 1740, ca să învețe teologia, lucrurile s'au schimbat. Un profesor tânăr, Martin K n u t z e n, expunea, la facultatea de filosofie, cu un zel deosebit și nu fără talent, ideile lui L e i b n i z și ale lui Newton. Kant l-a ascultat și, pe neașteptate, au început să-l intereseze, să-l pasioneze chiar, filosofia și astronomia. Ca să-și completeze cunoștințele, în direcția științelor naturii, a frecventat și cursurile de fizică ale lui Gottfried T e s k e. În aceeași măsură, apoi, a început să negligeze cursurile de teologie. Pe acela al lui Franz Albert S c h u l t z îl urmase până atunci cu sfințenie. Dar dogmatismul lui rigid, pe care un coleg de școală al lui Kant, R u h n k e n, îl stigmatiza cu calificarea de « disciplina fanaticorum », nu se mai împăca cu veleitățile de liberă cugutare ce începuseră a-și face loc în vieța lui sufletească. Raporturile dintre factorii ei determinanți se schimbau astfel, pe nesimțite. Sensibilitatea și imaginația fuseseră, până atunci,

predominante; discernământul critic, care se trezise, în sfârșit, își reclama, cu din ce în ce mai multă insistență, drepturile. Până unde mergeau exigențele acestui nou factor intelectual au arătat-o, ulterior, unele din lucrările publicate de Kant și, în deosebi, cea intitulată « Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels », de care ne vom ocupa mai departe. Până atunci, trebuie să urmărim desfășurarea vieții tânărului student care, părăsind teologia, se îndrepta către știință și filosofie.

Potrivit cu această schimbare a orientării sale, în ordinea teoretică, se schimbau și perspectivele sale de viață, în ordinea practică. În cariera eclesiastică, pe care o avusese în vedere, pentru el, Franz Albert Schultz, viitorul i-ar fi fost mai lesne asigurat; un post de pastor la vreo parohie, din Königsberg sau din împrejurimi, i s'ar fi putut pune, fără greutate, la dispoziție. Pe linia îndeletnicirilor științifice și filosofice însă, pe care se gândea să se îndrepteze, nu putea găsi o întrebuintare mai potrivită decât în învățământ, — în cel superior mai ales. Iar ca să ajungă la o catedră universitară îi trebuiau încă studii îndelungate; mai era nevoie, pe deasupra, să publice și lucrări, mai mult sau mai puțin costisitoare. Și mijloacele materiale, care fuseseră totdeauna, pentru el, mai mult decât modeste, începuseră a-i lipsi cu desăvârșire din primăvara anului 1746, după moartea tatălui său. A fost astfel nevoit să intre, deocamdată, în învățământul particular, în care accesul era mai ușor, — și a petrecut ca « Hauslehrer », în câteva familii din împrejurimi, nouă ani întregi. Poate chiar că necesitatea de a-și asigura, pe această cale, subsistența zilnică, l-a împiedecat să urmeze un alt plan, care l-ar fi fixat poate, definitiv, pe terenul științific. El pare a fi avut în adevăr, la un moment dat, ideea de a se face medic. Așa cel puțin susținea Heilsberg, unul din camarazii săi de studii universitare. Acesta făcea parte, ca și Kant, dintr'un mic grup de studenți cari, deși frecventau regulat cursul de teologie dogmatică al lui Franz Albert Schultz, se gândeau totuși, fie pentru că aveau îndoieli, fie pentru alte motive, să se îndrepteze în alte direcții. Observând ezitățile lor, profesorul s'a crezut în drept să le ceară, într'o zi, explicații. Unul din studenții « dubioși »,

Wlömer, i-a răspuns că voia să se consacre studiilor de drept; Heilsberg însuși a mărturisit că nu luase încă nicio hotărâre; iar Kant a declarat că intenționa să se facă medic. Când Schultz l-a întrebat, mai departe, de ce a mai urmat, atunci, cursurile de teologie, el l-a asigurat că o făcuse numai din «dorința de a ști» (aus Wissbegierde)¹⁾.

Dar aspra lege a necesității, silindu-l să ia calea profesoratului particular, nu l-a îndreptat pe Kant, numaidecât, în spre filosofie. Interesul său de căpetenie părea să rămână rezervat științei. Ceea ce ne impune această ipoteză, e faptul că primele sale lucrări au fost consacrate, nu vreunor probleme mai generale, cu caracter filosofic, ci unor probleme destul de limitate, cu caracter științific. În cea dintâi din acele lucrări, tânărul «Hauslehrer» își propunea să găsească formula cea mai potrivită pentru evaluarea «forțelor vii», să rezolve adică, propriu vorbind, o chestie de mecanică. Prin forțe vii se înțelegeau, pe atunci, forțele în activitate sau în desfășurare, cum erau, bunăoară, cele ce puneau în mișcare corpurile. Pentru măsurarea lor se propuneau, pe atunci, două formule diferite. Una era a lui Descartes; după ea, mărimea «forței vii» era egală cu produsul masei corpului în mișcare și a iuțelii cu care se mișca: $f = mv$. Alta era a lui Leibniz; după ea, mărimea forței vii era egală cu masa corpului în mișcare înmulțită cu pătratul iuțelii cu care se mișca: $f = mv^2$. În loc să propună o formulă nouă, Kant s'a mărginit la o încercare de conciliere, întemeiată pe o discriminare. Formula lui Descartes îi părea adevărată pentru forțele comunicate corpurilor de agenți exteriori; aceea a lui Leibniz i se părea că se aplica forțelor care își aveau izvorul înlăuntrul corpurilor chiar. Caracteristic era faptul că, în această discriminare, tânărul autor nu se întemeia pe cercetări de natură experimentală, — pe măsurarea efectivă, de pildă, a celor două categorii de forțe, pe care le deosebea. El se referea numai la modul cum concepeau corpurile cei doi filosofi. Descartes susținea că corpurile nu erau decât porțiuni geometrice de întindere pasivă. Esența lor fiind întinderea, care nu era un principiu de acti-

¹⁾ Cf. R. Reicke, *Kantiana*, p. 50. Cf. și Arnoldt, *Kants Jugend*, p. 645.

vită, ele nu puteau fi decât pasive și trebuiau puse în mișcare de un agent exterior. Așa a fost, la origine, Dumnezeu, care, cum zicea Pascal, a trebuit să dea la început materiei nemișcate un « bobârnac » inițial, ca s'o pună în mișcare. De atunci, mișcarea s'a păstrat în Univers, comunicându-se, dela un corp la altul, întru cât niciunul nu se putea mișca altfel. În această concepție, măsura forței cu care se mișca un corp, putea fi egală cu masa corpului înmulțită cu iuțea mișcării lui. Așa se putea calcula bunăoară forța cu care se mișca un cărucior în care o mamă își plimba copilul, împingându-l la fiecare pas cu mâna. Leibniz însă credea că corpurile erau agregate de forțe elementare, ce, sub forma acelor unități elementare, numite monade, le alcătuiau, ca realități fizice, nu numai geometrice. Ele își aveau, ca atare, în ele însele, izvorul forțelor ce le puneau în mișcare. În această concepție, măsura forței cu care se mișca, un corp, putea fi produsul masei sale cu pătratul iuțelii cu care i se desfășura mișcarea. Așa se putea calcula, bunăoară, forța cu care se mișca un corp ceresc.

Caracteristic era, în deosebi, faptul că, în analiza pe care o întrepinsese, Kant pornise dela un principiu ce putea fi considerat, — după terminologia scolastică pe care avea s'o adopte el însuși mai târziu, — ca *a priori*. El pornea, anume, dela ideea că, atunci când se întâmpla ca doi oameni cu mintea sănătoasă (mit gutem Verstande) să formuleze, asupra aceluiași lucruri, păreri diferite sau chiar diametral opuse, logica probabilității cerea, neapărat, să se caute o soluție intermediară, capabilă să permită a li se da dreptate, într'o oarecare măsură, la amândoi. A proceda altfel, ar fi fost a pune în discuție onoarea însăși a rațiunii omenești. Această idee anunța, — am putea zice, — încercarea de mai târziu a lui Kant de a împăca cele două direcții epistemologice, care se războieră neconținut, în filosofia modernă, adică empirismul și raționalismul, recunoscându-i, fiecareia, partea de adevăr pe care o cuprindea.

Această primă lucrare a tânărului, care își căuta încă drumul, a apărut în 1747 sub titlul, cam pretențios: « Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise deren sich Herr von Leibniz und

andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben » (Cuge-tări despre adevărata prețuire a forțelor vii și judecarea dovezilor de care domnul von Leibniz și alți mecanici s'au servit în această controversă). Mirați, cititorii cari auzeau pentru prima oară de numele lui Kant, s'au interesat cine era cel ce își propunea să judece, între alții, pe Leibniz, — filosoful care, grație străduințelor lui Wolff, stăpânea încă învățământul filosofic al universităților germane. S'au interesat cu atât mai mult cu cât fuseseră mai impresionați de o frază din prefața lucrării. « E de sigur multă îndrăsneală, — zicea autorul ei, — în cuvintele: adevărul, pe care cei mai mari maestri ai cugetării omenești s'au străduit în zadar să-l găsească, s'a desvăluit pentru prima oară minții mele. Nu cutez să justific acest gând, dar nici n'aș putea renunța ușor la el ». Și au aflat că cel ce scria acele rânduri era un tânăr de 23 de ani care nu-și isprăvisese încă studiile universitare, întru cât nu-și luase încă doctoratul. Lucrarea nu s'a bucurat astfel de o prea bună primire. Lessing i-a făcut chiar o epigramă, destul de usturătoare:

Kant unternimmt ein schwer' Geschäfte,
Der Welt zum Unterricht:
Er schätzet die lebendigen Kräfte,
Nur seine eigenen schätzt er nicht ¹⁾.

Fie din această cauză, fie din altele, Kant n'a mai publicat, vreo șapte ani, nimic altceva. Timpul acesta l-a petrecut, ca « Hauslehrer » în câteva familii din împrejurimi, — în familia pastorului Andersch din Judschen, lângă Gumbinnen, în familia von Hülsen dela Gross-Arnsdorf, lângă Mohrunge, și în familia contelui von Kayserling, dela Rautenburg, lângă Tilsit. E probabil că, de răgazul și de lipsa de griji imediate, pe care le-a găsit în această situație, s'a folosit ca să-și întindă

¹⁾ Adică, pe românește: « Kant se apucă de o treabă grea, pentru luminarea lumii: el măsoară forțele vii, numai pe ale sale proprii nu le măsoară ». Poate că Lessing, când a scris această epigramă, avea cunoștință de evaluarea făcută de D'Alembert, în cunoscutul său « Traité de dynamique », din 1743. Acea evaluare, a cărei formulă era: $f = \frac{m}{2} \cdot v^2$ începuse să circule, în adevăr, la acea epocă, printre specialiști, și se bucura de o favoare, pe care a confirmat-o, ulterior, faptul că a rămas definitivă în știință.

și să-și adâncească cunoștințele, în direcția științifică și filosofică, — cum au arătat-o lucrările ce au urmat. Astfel, hotărârea sa de a urma calea ce-și alesese nu fusese slăbită de insuccesul primei sale publicații. El prevăzuse în adevăr, în prefața acelei prime lucrări, posibilitatea, probabilitatea chiar, a unor erori eventuale, declarând de mai nainte că ele nu l-ar fi putut abate dela linia de activitate pe care își propusese a se îndrepta. Iacă propriile sale cuvinte: « Imi închipuesc că nu e câteodată fără de folos să aibă cineva oarecare încredere, plină de noblețe, în propriile sale puteri. O asemenea încredere însuflețește toate eforturile noastre și le dă un oarecare avânt, care e foarte prielnic, în căutarea adevărului. Când se poate convinge cineva pe sine însuși... că îi stă în putință să prindă pe un Leibniz cu greșeli, își dă toate silințele ca să-și adeverească bănuiala. Și chiar dacă se înșeală de o mie de ori, în întreprinderea sa, câștigul, pentru cunoașterea adevărului, rămâne totuși mai mare decât dacă ar fi urmat calea bătută de toți. Pe aceasta mă întemeiez. Mi-am croit drumul pe care vreau să merg. O să-mi iau avântul, și nimic nu mă va împiedeca să-l continuu ».

L-a continuat dar, în aceeași direcție, și, după 7 ani, a apărut din nou în publicitate, cu două mici studii, unul de astronomie și altul de geologie. Cel dintâi era intitulat « Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Axe, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung erlitten habe? ». (Examinarea chestiei dacă pământul, în învârtirea lui în jurul axei, prin care ia naștere alternarea zilei și a nopții, a suferit vreo schimbare?). Al doilea era intitulat « Die Frage ob die Erde veralte, physikalisch erwogen » (Chestia, dacă pământul îmbătrânește, cântărită din punct de vedere fizic). În amândouă aceste lucrări se găseau implicate anumite idei, privitoare la evoluția pământului—idei care presupuneau stabilite, în mintea autorului lor, liniile mari ale unei anumite ipoteze cosmogonice. Unii din istoricii cari s'au ocupat de cronologia lucrărilor lui Kant au socotit, din această cauză, că cele două studii de care vorbim au fost redactate după opera, mult mai întinsă, ce cuprindea ipoteza sa cosmogonică. Iar dacă s'au

publicat totuși înaintea ei, a fost, probabil, fiindcă scurtimea lor le făcea mai ușoară editarea. De altfel, Academia de științe din Berlin pusese la concurs, pentru anul 1754, chestia pe care încerca s'o lămurească cel dintâi din studiile de care ne ocupăm, și dorința lui Kant de a-și arăta, în timp util, părerea, i-a grăbit tipărirea. Rămâne astfel să rezumăm cuprinsul acestui studiu, și al celui ce i-a urmat, în legătură cu punctele respective din ipoteza cosmogonică menționată.

Ea s'a tipărit în 1755 sub titlul « Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels », — dar n'a putut ajunge imediat la cunoștința publică fiindcă editorul a căzut, tocmai la apariția ei, în stare de faliment, ceea ce a avut ca urmare că întregul lui activ, constând din cărțile pe care le tipărise, a fost pus, — și a rămas mai multă vreme, — sub sechestru judiciar. Așa se explică faptul că Johann Heinrich Lambert, — matematicianul atât de prețuit pe acea vreme, în Germania, — când a publicat, în 1761, opera sa « Kosmologische Briefe », în care expunea idei analoage cu ale lui Kant, n'avea nicio cunoștință de ipoteza lui cosmogonică. Insuficienta răspândire a acestei ipoteze a fost de sigur cauza că ea a rămas necunoscută și lui Laplace, celebrul astronom francez, care, cu vreo patruzeci de ani mai târziu, în 1796, a încercat, în opera sa « Exposition du système du monde » să-și închipue geneza sistemului solar în același mod ca și Kant. Dela Helmholtz încoace, care a relevat în deosebi fundamentala asemănare a acestor două concepții, a rămas obiceiul de a da ipotezei cosmogonice pe care o formulau deopotrivă, deși independent una de alta, numele de « ipoteza Kant-Laplace ». Iar faptul că străduințele obscurului « Hauslehrer » din împrejurimile Königsberg-ului precedaseră pe acelea ale unor oameni de știință consacrați de opinia publică a timpului lor, ca Lambert și Laplace, l-a determinat pe Helmholtz să vadă în Kant pe adevăratul precursor, dacă nu și promotor, al încercărilor de a reconstitui, cu date strict științifice, formarea sistemelor cosmice, dacă nu chiar a Universului întreg.

Tocmai de aceea se ridică însă, pentru noi, întrebarea: de ce n'a rămas Kant pe terenul cercetărilor științifice, pentru care dovedise aptitudini atât de strălucite, și spre care părea

a-l împinge nevoi sufletești atât de adânci și de imperioase, încât îl făcuseră să încerce a depăși, în lucrarea de care e vorba, pe Newton însuși, ca rigoare științifică a explicărilor propuse? Iacă, în câteva cuvinte, ce însemna această încercare. După ce stabilise, cu o precizie necunoscută până atunci, pozițiile și mișcările corpurilor ce alcătuiesc sistemul solar și le explicase cu principiul gravitației universale, Newton se oprea, totuși, dinaintea unor anumite particularități ale acestui sistem, renunțând a se mai servi, pentru explicarea lor, de același principiu, atât de fecund. Când era vorba, anume, de faptul, atât de izbitor, că corpurile ce alcătuiesc sistemul solar se învârtesc toate în același sens și aproape în același plan, Newton părăsea metoda științifică pe care o întrebuințase până atunci, și se întorcea la metoda mistică. El credea, anume, că structura sistemului solar, cu direcția mișcărilor planetare și cu planurile orbitelor pe care le urmau, nu se mai putea explica prin legile mecanice ale naturii, și o atribuia voinței divine: așa întocmise Dumnezeu sistemul în chestie. Kant socotea, dimpotrivă, că un asemenea apel la intervenția divină constituia, din punct de vedere științific, o greșală. El susținea că orice ipoteză științifică, oricât de șubredă, era superioară, ca utilitate, unui asemenea apel, fiindcă deschidea, cel puțin, calea cercetărilor pozitive, care puteau duce, cu vremea, la adevărul ce nu se putuse încă descoperi, — pe când, dacă oamenii s'ar mărgini să invoace veșnic voința divinității și să explice, printr'însa, orișice lucru, n'ar mai putea ajunge niciodată să descopere cauzele naturale ale fenomenelor. Știința și filosofia nu s'ar mai putea constitui, în această ipoteză, și nici n'ar mai fi nici o nevoie de ele. De aceea, chiar și cu riscul de a greși, Kant a crezut că trebuia să explice structura sistemului solar cu ajutorul legilor mecanice ale naturii, — și anume, încercând să reconstitue originea lui, să arate cum a trebuit să ia naștere el, prin jocul automatic al acestor legi în masele materiei cosmice primitive.

Un asemenea radicalism științific ar fi trebuit, în chip firesc, să-l facă pe Kant să rămână pe terenul cercetărilor pozitive ale științei. Suntem astfel siliți să ne întrebăm: de ce l-a părăsit, spre a se orienta în spre filosofie, — și anume,

în spre acea parte a ei, care nu mai privea structura Universului, ci structura minții omenești? Cu această întrebare, am pus problema evoluției intelectuale a lui Kant, de care nu ne-am putea ocupa mai amănunțit acum, când îi urmărim desfășurarea exterioară a vieții, în condițiile în care a trăit. Rămâne să revenim asupra ei, atunci când va trebui să cercetăm cum a ajuns el la Critica rațiunii pure, pornind dela nepotrivirea dintre concepția spațiului din astronomia lui Newton, de care se servise el însuși, fără să vrea, în ipoteza sa cosmogonică, și cea pe care o găsisese în filosofia lui Leibniz, când o învățase cu Martin Knutzen.

Până atunci, să urmărim, cum am zis, desfășurarea vieții lui Kant. Revenind, dela vastele speculații cosmogonice, care îl preocupaseră atât de mult, la umila sa situație personală, de care trebuia să se ocupe de asemenea, tânărul « Hauslehrer » și-a adus aminte că nu-și luase încă doctoratul. Trecând astfel dela devenirea corpurilor cosmice la propria sa devenire, Kant a prezentat profesorului Gottfried Teske, cu care învățase fizica, o lucrare în limba latină, intitulată: « Meditationum quarundam de igne succinta delineatio » (Scurtă schițare a câtorva meditații despre foc). Intr'însa, tânărul candidat susținea că esența focului o constituia căldura, iar aceasta era, ca și lumina, o mișcare ondulatorie a unei materii elastice, care umplea spațiile goale dintre particulele constitutive ale corpurilor și care era eterul. El îndrăsnea să zică, astfel, că « materia focului » era căldura, iar « materia căldurii » era eterul, care era în același timp și « materia luminii ». Gottfried Teske a primit cu bunăvoință această teză « de fizică », în care nu mai era vorba de « flogisticul » tradițional, a declarat chiar că avea ceva de învățat dintr'însa, și Kant și-a trecut doctoratul « în filosofie » la 12 Iunie 1755. În toamna aceluiași an, apoi, la 27 Septembrie 1755, s'a « abilitat » ca docent « privat » pentru filosofie, cu o lucrare în limba latină, intitulată « Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio » (Nouă lămurire a principiilor prime ale cunoașterii metafizice). În sfârșit, întru cât punea astfel piciorul pe prima treaptă a carierei academice, s'a îngrijit să îndeplinească imediat și condiția pe care o

puneau legile de atunci celui ce voia să ajungă profesor universitar. Ca să poată fi « propus » ca « extraordinar » la o catedră vacantă, candidatul trebuia să mai fi « susținut » încă o « disertație » (a treia, după cea de doctorat și cea de docență). Așa cerea o « ordonanță regală » din 1749. Kant s'a supus și acestei condiții, prezentând facultății de filosofie din Königsberg, în Aprilie 1756, o lucrare în limba latină, intitulată « *Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monadologiam physicam* » (Întrebuințarea în filosofia naturii a metafizicei împreunate cu geometria, al cărei prim specimen cuprinde monadologia fizică) și « apărând-o » într'o discuție publică.

Asupra acestor două lucrări, propriu zis filosofice, care întrerupeau seria lucrărilor sale științifice, vom reveni mai departe, când vom examina schimbarea de direcție care l-a îndreptat pe Kant către *Critica rațiunii pure*. Continuitatea acelei serii s'a restabilit însă imediat prin apariția, în același an, a trei mici studii privitoare la cutremurele de pământ, ce preocupau pe atunci, — în urma dezastrului dela 1 Noemvrie 1755, care prefăcuse un oraș înfloritor, ca Lisabona, într'un maldăr de ruine, — pe toată lumea. Cel dintâi era intitulat « *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglückes, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* » (Despre cauzele cutremurelor de pământ, cu prilejul nenorocirii care s'a abătut către sfârșitul anului trecut asupra țărilor din Apusul Europei). Al doilea purta titlul « *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755-sten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert* » (Istoria și descrierea naturală a minunatelor manifestări ale cutremurului de pământ, care la sfârșitul anului 1755 a sguduit o mare parte a pământului). În acest al doilea studiu se găsea afirmarea, atât de caracteristică pentru orientarea științifică a gândirii lui Kant, că era cu totul greșită interpretarea teleologică a cutremurelor de pământ, care erau considerate de marile mase ca pedepse trimise de Dumnezeu oamenilor, pentru păcatele lor. Ca simple fenomene mecanice, ele erau

produse de anumite procese vulcanice, care se petreceau sub scoarța solidă a pământului, și nu urmăreau niciun scop. Dovadă era faptul că urmările lor nu erau numai decît, pretutindeni și totdeauna, rele. La Teplitz, bunăoară, cutremurul de pământ care distrusese Lisabona, provocase o sporire a debitului izvoarelor minerale, ce constituiau bogăția acelei cunoscute stațiuni balneare. Nu era dar nicidecum de mirare că locuitorii din Teplitz au pus să se officieze, în bisericele lor, slujbe, prin care s'au adus mulțumiri lui Dumnezeu pentru binecuvântarea pe care le-o trimisese. Al treilea studiu, în sfârșit, era intitulat « Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen » (Considerare continuată a cutremurelor de pământ observate de cîtva timp). Intr'însul, autorul relua și întărea, cu argumente nouă, părerea sa că la originea fenomenelor de care era vorba se găseau procesele vulcanice dinlăuntrul pământului.

Tot în 1756 a mai publicat Kant o lucrare științifică ce aducea contribuții nouă și prețioase la explicarea curenților de aer cu caracter periodic și cu direcții constante. Prea concisă, din nefericire, lucrarea era, propriu vorbind, o invitare la prelegerile sale de geografie fizică din semestrul de vară al anului 1756, în care își propunea să studieze problema meteorologică a vînturilor, și era intitulată « Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde » (Observări nouă cu privire la lămurirea teoriei vînturilor). Era pe atunci obiceiul ca docenții, ale căror cursuri nu erau obligatorii, să anunțe mai dinainte problemele de care aveau să se ocupe, pentru ca cei ce se interesau de acele probleme să vină să le asculte. De aceeași natură era și mica scriere din 1757, în care Kant revenea asupra problemei vînturilor, și al cărei caracter era mai limpede indicat în titlul « Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie, nebst Betrachtungen über die Frage, ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen » (Schită și anunțare a unui curs de geografie fizică, cu considerații asupra chestiei dacă vînturile de apus din regiunile noastre sunt umede fiindcă ating o mare mai întinsă). Ceea ce aduceau nou aceste lucrări era ideea că vînturile, și, mai ales,

direcțiile lor nu erau determinate numai de diferențele de temperatură ce se produceau în atmosfera pământului sub acțiunea, diferită după latitudine, a razelor soarelui, ci și de iuțeala diferită, după latitudine, cu care diferitele ei părți urmau mișcarea de rotație a planetei în jurul axei sale. Noutatea acestei idei era numai relativă, întru cât fizicianul englez Hadley o utilizase, — deși numai cu aplicări parțiale, — ceva mai înainte, pe la 1735. Kant însă n'avusese cunoștință de străduințele acestui predecesor al său, așa încât meritul său rămâne întreg, — și e cu atât mai impresionant, cu cât el nu era specialist în materie.

Faptul că în cursurile pe care le începuse, în toamna 1755, la universitatea din Königsberg, tânărul docent de filosofie se ocupa și de geografia fizică, ne pare curios astăzi. Pe atunci însă, — ca o moștenire poate a « universalismului » cultural din timpul Renașterii italiene, — profesorii universităților erau mai puțin « specializați » ca astăzi. Am văzut bunăoară că, la Königsberg chiar, Martin Knutzen, profesorul lui Kant, studia în cursurile sale nu numai filosofia ci și astronomia. După K. Arnold, care, în cartea sa « Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung », ne-a lăsat, în această privință, indicații destul de amănunțite, pe lângă cursurile propriu zis filosofice, cuprinzând logica, metafizica, etica, pedagogia, dreptul natural și enciclopedia filosofiei, Kant a mai făcut și cursuri științifice, de matematică, de mecanică, de fizică, de mineralogie, de geografie fizică, de antropologie, — ba chiar și, în timpul războiului de 7 ani, de teoria fortificațiilor și de pirotehnice. Unele din acele cursuri erau numai ocazionale, ca cele din urmă bunăoară, care răspundeau numai unor anumite nevoi de informație ale unor anumite momente, și nu se mai repetau. Altele însă, atingând problemele permanente ale gândirii omenești, științifice și filosofice, se repetau regulat. Printre ele, cele care aveau mai mult succes erau, tocmai, cele de geografie fizică, la care frecvența era mai mare decât la celelalte, atrăgând și ascultători străini de universitate. Iar explicarea acestui fapt ar trebui s'o căutăm, poate, nu numai în natura mai concretă, și deci mai accesibilă, a acestei materii de învățământ, ci și în interesul mai mare pe care i-l arăta Kant

însuși. El părea a fi fost, în adevăr, mai pasionat, în acea primă fază a activității sale intelectuale, de cercetările științifice decât de cele filosofice. Dacă, în cursurile sale, s'a ocupat, din cauza îndatoririlor sale didactice, mai mult, mai pe larg și cu mai multă continuitate, de problemele filosofiei, — în schimb, în publicațiile sale, s'a ocupat de preferință, mai stăruior și cu mai multe pretenții de originalitate, de problemele științei. Și susținea în același timp, cu tărie, independența cercetărilor științifice de principiile, adesea preconceptuate, ale sistemelor filosofice. Așa bunăoară, în lucrarea sa din 1758, care era intitulată « Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft » (Nouă noțiune didactică despre mișcare și repaos, și despre urmările ce se leagă de aceasta în primele fundamente ale științei naturii), după ce stabilea relativitatea tuturor mișcărilor, egalitatea acțiunilor și reacțiunilor în presiunile mecanice pe care corpurile le exercitau unele asupra altora, și arăta, în sfârșit, adevărata semnificare a așa numitului principiu al inerției, Kant își apăra independența gândirii, declarând că rămânea indiferent la opoziția celor ce aruncau cu dispreț, ca pe o pleavă netrebnică, tot ce nu trecuse, mai întâi, pe la « moara » lui Wolff sau a vreunui alt sistem filosofic celebru. Ceea ce însemna că, pentru el, cercetările științei trebuiau să rămână libere, neputând fi obligate să țină seamă, cu orice preț, de principiile filosofiei, ori de câtă vază s'ar fi bucurat autorii lor. Căci adevărul n'avea întru nimic a face cu « legile prestigiului » (mit den Gesetzen des Ansehens).

În fața acestor constatări suntem siliți să ne întrebăm, ce loc ocupau, propriu vorbind, știința și filosofia în activitatea intelectuală a lui Kant din epoca, de care ne-am ocupat până acum, a vieții sale? Kuno Fischer, care i-a consacrat un volum întreg din marea sa « Geschichte der neueren Philosophie », zicea, în această privință: « S'ar părea că, la început, spiritul său era inegal împărțit între metafizică și cunoașterea empirică a lumii; cea dintâi îi constituia profesiunea, cea din urmă

îi era dragostea » ¹⁾). Să fi fost în adevăr așa? Să fi făcut Kant filosofie numai de nevoie, fiindcă îi trebuia o meserie, și știință numai de plăcere, fiindcă îi procura satisfacții sufletești mai mari? Mai probabil este că raportul dintre aceste două ramuri de căpetenie ale activității intelectuale omenești lua, în mintea lui Kant, o altă înfățișare. Mai probabil este că filosofia rămânea pentru el scopul de căpetenie, dar știința i se impunea ca fiind mijlocul indispensabil pentru realizarea lui. Și fiindcă era de-abia la începutul propriei sale activități, al cărei țel ultim nu putea fi atins decât mai târziu, i se părea firesc să se ocupe mai întâi și mai cu stăruință de ceea ce îi trebuia ca să ajungă până acolo. Așa s'ar explica atenția mai mare, mult mai mare, pe care a dat-o, la început, cercetărilor științifice, lăsând pe planul al doilea pe cele filosofice.

Spre a lămuri mai bine acest raport, să ne întoarcem un moment înapoi. Când s'a înscris, ca student, la Universitatea din Königsberg, Kant a învățat filosofia, cum am văzut, cu Martin Knutzen, care l-a interesat atât de mult, încât l-a îndepărtat, încetul cu încetul, de teologie. Cum am văzut, de asemenea, acest profesor abil era un partizan independent al filosofiei lui Leibniz; îi adopta ideile generale și le susținea cu căldură, dar nu uita să releve neajunsurile lor și să le aducă obiecțiile cuvenite. O asemenea atitudine convenea de minune spiritului critic, pornit pe meditații personale îndărmnice, al tânărului student, — care, părăsind teologia, nu se putea hotărî ușor să-și abandoneze și credințele religioase, și care găsea în raționalism, ca direcție epistemologică, posibilitatea de a le salva, sub o formă purificată. Dacă Martin Knutzen ar fi fost, în filosofie, tot atât de dogmatic și de intransigent cât era Franz Albert Schultz, în teologie, e foarte probabil că l-ar fi cucerit mai anevoie pe Kant, sau poate chiar că nu l-ar fi atras nicidecum.

La început, așa dar, Kant a fost un adept al lui Leibniz. Cele două lucrări filosofice inițiale, — « Noua lămurire a primelor principii ale cunoașterii metafizice » și « Monadologia

¹⁾ Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, Jubiläums-Ausgabe, IV-ter Band, S. 140.

fizică », — o arătau în chip neîndoios. Studiile sale științifice însă l-au silit să constate, din ce în ce mai des, că metodele abstracte, strict logice, ale raționalismului, nu puteau explica, cu destul succes, realitățile concrete, care le depășeau și, nu arareori, le contraziceau. Așa cum se afirmase în filosofia mai nouă, cu Descartes și cu Spinoza mai ales, raționalismul proceda deductiv; din anumite concepții abstracte, al căror adevăr îl garanta evidența lor rațională, adică subiectivă, filosofii de acest fel deduceau explicările fenomenelor concrete, — a fiecăruia, în parte, și a totalității lor, în general, adică, în fond, ale lumii obiective. Deducția însă, ca metodă logică, se întemeia pe cele câteva principii prime ale oricărei forme de argumentare, și printre care principiul contradicției ocupa un loc de frunte. Acest principiu însă, dacă era generator de evidențe subiective, pentru mintea omenească, nu era și generator de realități obiective, pentru lumea deosebită și independentă de ea. După principiul logic al contradicției, un lucru nu poate fi în același timp el însuși și contrariul său; dacă este A, nu poate fi Non-A. În mintea noastră, adică, nu pot exista două idei contradictorii; afirmarea uneia din ele atrage după sine negarea celeilalte, — care e astfel înlăturată sau, din punct de vedere logic, suprimată. În lumea obiectivă, însă, pot exista, în același timp, două lucruri contradictorii; și realitatea unuia nu face imposibilă realitatea celuilalt. O femeie, bunăoară, al căreia fiu a murit în războiu, luptând eroic pentru apărarea țării sale și contribuind astfel la victoria ei, simte, în același timp, o mare bucurie, ca membră a națiunii respective, și o mare tristețe, ca mamă. Deși contradictorii, aceste două sentimente există în același timp; realitatea unuia nu exclude realitatea celuilalt. Sau, ca să luăm un exemplu din lumea fizică, după acest exemplu din lumea morală, este incontestabil că există, în realitatea obiectivă, mișcări ce se desfășoară, — sau forțe ce tind a se exercita, — în direcții diametral opuse, și care sunt ca atare contradictorii; dar existența unora nu exclude existența celorlalte. Și, pe când în logică nu e posibilă combinarea noțiunilor contradictorii, care se neagă, în mod absolut, unele pe altele, în realitatea cosmică forțele

sau mișcările opuse se « compun », dând « rezultante » ce se pot determina prin calcul și verifica prin măsurători. Principiul contradicției prin urmare nu se aplică lucrurilor obiective ale lumii, așa cum se aplică ideilor subiective ale minții omenești. Ceea ce înseamnă, că așa numita rațiune nu poate pătrunde și explica lumea concretă numai cu ajutorul principiilor ei abstracte. Și fiindcă lucrurile concrete nu se pot cunoaște decât cu ajutorul simțurilor, în experiență, intuițiile empirice devin un factor al cunoașterii, a cărui necesitate nu se mai poate tăgădui.

Asemenea concepții preconiza Kant în două lucrări ale sale, din 1762 și 1763, și anume: « Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen ». (Încercare de a introduce în filosofie noțiunea mărimilor negative) și « Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral » (Cercetare asupra clarității principiilor teologiei naturale și moralei). În aceasta din urmă, mai ales, atitudinea sa cu privire la filosofie, — la cea de până atunci, bine înțeles, — era de-a-dreptul sceptică, și se întemeia pe relevarea metodei greșite pe care o urmaseră predecessorii săi. Metoda deductivă era ușoară, de sigur, cum se putea vedea în matematică. Dar avea marele cusur că nu ducea la rezultate indiscutabile decât în matematică. În filosofie nu, cum o dovedeau nenumăratele și nesfârșitele controverse, asupra tuturor rezultatelor ei, care erau încă, toate, în discuție. Filosofiei nu-i ajungea sinteza; ei îi trebuia mai întâi analiza, pornind dela datele experienței, — ceea ce îi făcea calea foarte lungă și foarte anevoioasă. « Metafizica, — zicea Kant însuși, — este fără îndoială cea mai grea dintre toate îndeletnicirile intelectuale omenești; dar nici nu s'a scris încă, niciodată, una ». Una adevărată, firește, una, ale cărei concepții să rămână, așa cum rămăneau principiile matematice. Și tocmai succesul diferit al acestor două discipline arăta valoarea lor diferită. Părerile filosofilor erau « ca meteorii », a căror strălucire nu le garanta nicidecum durata. Ele dispăreau, de cele mai multe ori, fără întârziere și fără să lase urme, pe când adevărurile matematice rămăneau totdeauna și se impuneau tuturor. Și, referindu-se la faptul că chestia pe care o trata

lucrarea sa fusese pusă la concurs de Academia din Berlin pentru anul 1763, Kant adăuga, după fraza citată mai sus, că însuși acest fapt arăta necesitatea, pe care o simțea înalta instituție științifică, de a se informa despre calea pe care s'ar fi putut ajunge la constituirea unei metafizice. Și el susținea că acea cale o indica metoda pe care o urmasese Newton în astronomie. «Adevărata metodă a metafizice este, în fond, identică, cu aceea pe care a introdus-o Newton în știința naturii». După acea metodă, cercetătorul trebuia să caute, prin experiențe sigure și cu ajutorul geometriei, regulile după care fenomenele ce-l interesau se produceau în natură. Iar în ultima parte a lucrării sale, Kant se străduia să găsească, în experiența internă, regulile după care apăreau, în conștiința omenească, credințele religioase și concepțiile morale.

Asupra acestor idei a revenit apoi Kant, cu intenții didactice, în programul cursului său din semestrul de iarnă 1765—1766, pe care l-a publicat, cum era obiceiul la universitățile germane, la începutul aceluși semestru, sub titlul «*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765—1766*» (Înștiințare despre întocmirea prelegerilor sale în semestrul de iarnă 1765—1766). Kant prevenea, mai întâi, pe ascultătorii săi, că își propunea, nu să-i învețe filosofia, ci să-i deprindă să filosofeze. Căci o filosofie, făcută gata, nu exista. Filosofia era încă de făcut, și era indispensabil ca fiecare să ajungă a înțelege cum trebuia să lucreze la întemeierea ei. Referindu-se, apoi, la principiile prime ale moralei, de care avea să se ocupe în prelegerile sale, Kant anunța că avea să reia încercările lui Shaftesbury, Hutcheson și Hume, spre a le da mai multă precizie, și anume, cercetând mai întâi «ceea ce se făcea», înainte de a stabili «ceea ce trebuia să se facă». El își propunea adică să pornească în morală, dela observarea a ceea ce se putea constata în experiență,—nu numai în experiența directă, personală a fiecăruia, ci și în experiența colectivă a omenirii, pe care o punea la dispoziția cercetătorilor istoria.

O influență deosebită au avut asupra lui Kant, din acest punct de vedere, operele lui Rousseau. Într'însele, sentimentul, ca izvor empiric de credințe și de atitudini, religioase

și etice, adânci și durabile, se opunea rațiunii, ca izvor dialectic al unor concepții ce, în materiile respective, nu puteau rezista totdeauna, cu destul succes, obiecțiilor, și rămâneau astfel, adesea, îndoielnice și precare. În « Emile », romanul pedagogic al lui Rousseau, bunăoară, faimoasa « mărturisire » a vicarului din Savoia îi arăta lui Kant că experiențele intime, de ordine afectivă, puteau oferi credințelor religioase și atitudinilor etice ale omului o temelie mai sigură poate și, în orice caz, mai trainică, decât speculațiile logice ale rațiunii, care nu izbuteau să-i umple și să-i stăpânească, în aceeași măsură, conștiința. Ce puternică impresie îi făcuse cuprinsul acestei opere, cu toate că era mai mult literară decât filosofică, se putea vedea din ceea ce povesteau unii contemporani, că, anume, în ziua, în care a început a o citi, filosoful și-a uitat cu totul plimbarea zilnică, spre marea mirare a celor ce-și regulau ceasornicele după apariția lui regulată și punctuală, la o anumită oră a după-amiezii, pe o anumită stradă a orașului, ce purta numele de « Philosophenweg ».

Că influența lui Rousseau se adăuga la aceea a moraliștilor englezi, — și în deosebi a lui Shaftesbury, — spre a-l întări în credința că etica nu putea avea decât un fundament empiric, o arăta lucrarea sa din 1764, intitulată « Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen » (Observări asupra sentimentului frumosului și sublimului). Intr'însa apăsarea, destul de limpede, concepția lui Shaftesbury că sentimentul moral era o varietate a sentimentului estetic. Armonia dintre înclinările egoiste și altruiste ale omului, întru cât îi determina conduita, dându-i aspectul ce purta numele de moral, nu era decât o formă a măsurii juste, a proporțiilor potrivite, ce constituiau, în natură în general, frumosul; ea putea fi astfel numită, din punct de vedere subiectiv, frumusețea simțirii, iar din punct de vedere obiectiv, frumusețea acțiunii. Legătura dintre estetică și morală se stabilea, pe această bază, în chip firesc. Sentimentul estetic era sentimentul frumosului și al sublimului din natură, în general. Iar acest sentiment devenea moral, atunci când era sentimentul frumuseții și al demnității omenești. Virtuos era, în sfârșit, oricine lucra determinat de un asemenea sentiment. Dar

din această concepție rezulta, că principiile etice, ca știință, nu se puteau întemeia pe speculațiile abstracte ale rațiunii, ci pe observarea empirică a sentimentului ce sta la temelia conduitei morale a omului. De aceea nu izbuteau filosofii raționaliști să deducă etica din metafizică. Cu propriile cuvinte ale lui Kant: « Principiile virtuții nu sunt reguli speculative, ci conștiința unui sentiment, ce trăiește în orice inimă omenască; cred că rezum totul, când zic că e sentimentul frumuseții și demnității naturii omenesti ». Iar această convingere i-o întărea elocvența, plină de culoare și de căldură, cu care Rousseau susținea că sentimentul era superior rațiunii, ca mijloc de luminare a vieții omenesti și a problemelor ei.

Părea astfel evident că, la epoca de care vorbim, Kant se îndepărta de raționalismul lui Leibniz și al lui Wolff, pe care îl îmbrățișase la început, spre a se apropia de empirismul lui Newton, în ordinea științifică, al lui Bacon și al lui Locke, în ordinea filosofică, al lui Rousseau în sfârșit, în ordinea religioasă și morală. Unii istorici ai filosofiei cred chiar că el nu se apropia numai de empirism, ci se cufunda, cu totul, în apele lui. Kuno Fischer, bunăoară, susține că, în perioada de care ne ocupăm, Kant era « pe cale » să « pună filosofia germană pe picior englez », să « reformeze raționalismul dogmatic cu ajutorul empirismului » și să înnoiască metafizica cu ajutorul « metodei inductive », pe care « o introdusese în filosofie Bacon, în teoria cunoștinței Locke, și în știința naturii Newton » ¹⁾. Poate că acest istoric al filosofiei schematiza prea mult evoluția cugetării kantiene, atribuindu-i atitudini prea exclusive. Că nu renunțase, deplin și definitiv, la metoda deductivă a raționalismului, că rămânea, fără să-și dea seamă poate, legat de ea, o arăta Kant într-o lucrare, pe care o publicase la aceeași epocă, sub titlul îndrăzneț « Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes » (Unicul fundament posibil pentru o demonstrație a existenței lui Dumnezeu) și care a apărut în 1763. Insuficiența metodei dialectice a raționalismului i se părea, lui Kant, mai evidentă ca oriunde în faimosul « argument ontologic », ce juca un rol

¹⁾ *Geschichte der neueren Philosophie*, Jubiläums-Ausgabe, vol. IV, p. 246.

atât de mare în metafizica tradițională. Sub forma, bunăoară, pe care i-o dase Descartes, existența lui Dumnezeu se deducea din ideea însăși de Dumnezeu, așa cum o avea mintea omenească. Ea era noțiunea unei Ființe supreme, care nu putea fi, în toate privințele, decât perfectă. Noțiunea de Dumnezeu cuprindea astfel, ca note, în conținutul ei, toate perfecțiunile, posibile și imaginabile. Iar printre acele perfecțiuni se găsea, în chip firesc, și existența. Ne-existența ar fi fost o imperfecțiune, care ar fi făcut inoperante și deci inutile toate celelalte perfecțiuni, iar noțiunea de Dumnezeu, ca idee a unei Ființe supreme, creatoare și guvernatoare a Universului, ar fi devenit contradictorie. Rolul de creatoare și guvernatoare a Universului nu se putea, în adevăr, atribui unei Ființe supreme care n'ar fi existat. Prin urmare, Dumnezeu exista, trebuia să existe, nu se putea să nu existe. Cu alte cuvinte, existența lui Dumnezeu se demonstra, într'un asemenea argument, pe cale analitică. Se scotea din noțiunea de Dumnezeu una din notele cuprinse, cu necesitate, în conținutul ei, și i se atribuia, ca predicat explicit, într'o judecată analitică.

Această procedură i se părea însă, lui Kant, fundamental greșită. Prin existență, zicea el, noi nu putem înțelege decât o realitate, care este independentă de orice reprezentare a noastră. Un lucru nu este, nu poate fi, pentru mintea noastră, real, decât numai dacă există și atunci când noi nu-l gândim nicidecum, și chiar dacă nu-l gândim niciodată. Dovadă că e așa e faptul că lucrurile, care nu există decât numai atunci când, și numai într'u cât, le gândim noi, suntem convinși cu toții că n'au decât o realitate subiectivă, ca idei ale minții noastre. Realitatea obiectivă, deosebită și independentă de noi, le lipsește cu desăvârșire. De unde rezultă că existența, fiind independentă de gândirea noastră, nu poate fi o notă a conținutului noțiunilor pe care le gândim noi. Ea nu poate intra în structura logică a niciunei noțiuni. Din analiza unei noțiuni oarecare nu se poate scoate deci, niciodată, realitatea unui lucru, ce ar exista în afară de ea și de mintea care o gândeste. Ceea ce însemnează, că existența lui Dumnezeu, ca factor cosmic, nu se poate dovedi prin pretinsa structură logică a noțiunii de Dumnezeu, pe care o gândește mintea omenească.

Ea nu se poate adică stabili, pe cale dialectică, printr'o judecată analitică. Intr'o asemenea judecată, predicatul nu exprimă decât însușirile unui subiect oarecare, conceput, de mintea celui ce o formulează, ca posibil, logicește, nu și existența lui reală, înafară și independent de cel ce îl gândește. Nicio existență, a niciunui lucru nu poate fi stabilită numai prin gândire; ea nu poate fi decât o dată a experienței sensibile, care ia naștere, pentru fiecare om, atunci când anumite senzații, involuntare și inevitabile, îi impun credința că există în afară de el însuși ceva, ce produce, lucrând asupra simțurilor sale, acele senzații. Existența, cu alte cuvinte, nu poate fi o concluzie logică; ea nu poate fi decât o dată empirică.

De aceea, o judecată analitică nu exprimă, propriu vorbind, decât o relațiune a unui predicat oarecare cu un subiect oarecare, ce nu e decât posibil, întru cât realitatea lui rămâne să fie stabilită pe altă cale. Când zicem bunăoară: Dumnezeu este atotputernic, — aceasta nu însemnează decât că Dumnezeu, dacă există, are atributul omnipotenței. Dar existența lui nu se stabilește, prin aceasta, nicidecum. Și tot așa, nu se stabilește nicidecum când zicem: Dumnezeu există, — fiindcă, cum am văzut, existența, neputând fi o notă cuprinsă în conținutul noțiunii ce formează subiectul acestei judecăți, nu poate fi afirmată ca un predicat ce ar exprima un atribut al subiectului în chestie.

Cu toate acestea, existența lui Dumnezeu nu se poate stabili pe calea experienței, în mod direct, așa cum se poate stabili existența lucrurilor mărginite pe care le percepem cu simțurile. Celelalte două argumente, de care se mai servea metafizica tradițională, alături de cel ontologic, — adică argumentul cosmologic și cel fizico-teologic, — se întemeiau, e drept, pe experiență, dar numai în punctele lor de plecare, recurgând apoi mai departe la metoda dialectică. Constatând existența lucrurilor ce alcătuiesc lumea, mai întâi, structura și ordinea lor, apoi, care presupuneau o Cauză supremă, creatoare și ordonatoare, metafizica tradițională deducea, din aceste date empirice, concluzia rațională că trebuia să existe un Dumnezeu, care nu devenea însă, prin aceasta, un obiect de intuiție sensibilă, directă, ci rămânea o noțiune logică. Iar experiența,

internă, intimă, de ordine afectivă, la care recurgea Rousseau, deși ducea, în chip neîndoios, la certitudinea subiectivă că trebuia să existe un Dumnezeu, dar, întru cât acea certitudine subiectivă nu se putea traduce decât prin credințe individuale, nu se putea stabili pe această cale, ca un adevăr general, în înțelesul logic al cuvântului, existența de care era vorba.

În fața acestor dificultăți, Kant, cu toată înclinarea lui vizibilă către empirism, s'a gândit după toate probabilitățile că metoda dialectică, — în această parte, cel puțin, a metafizicii, adică în dovedirea existenței lui Dumnezeu, — nu putea fi considerată ca fiind cu totul inutilă. Numai că, în acest caz, trebuia să ia o altă formă. Vechiul argument ontologic, bunăoară, trebuia remaniat. Ne mai putând dovedi, în mod direct, că Dumnezeu există, el trebuia să dovedească, în mod indirect, că exista ceva, a cărui realitate era neapărat necesară pentru gândirea omenească, — ceva, anume, ce nu se putea determina decât prin însușirile ce se atribuiau de obicei divinității, ceva, cu alte cuvinte, care trebuia să fie un Dumnezeu. Concluzia argumentului ontologic nu mai putea fi, în acest caz: Dumnezeu există. Ea devenea, în chip firesc: există ceva, care este Dumnezeu. Iar fundamentul logic, — «unicul fundament posibil» al unei asemenea demonstrații, — nu putea fi decât raportul necesar, ce se găsește implicat în gândirea omenească, al posibilității cu realitatea.

În adevăr, orice obiect al gândirii noastre, întru cât ne mărginim a ni-l reprezenta, e numai posibil. Căci orice obiect al gândirii noastre e o noțiune, și, cum am văzut, existența nu poate intra, ca notă, în conținutul niciunei noțiuni. Posibilitatea, însă, nu poate fi gândită de mintea noastră decât în legătură cu o condiție subînțeleasă, care este realitatea. Posibilitatea este, pentru mintea noastră, o virtualitate capabilă să se realizeze, devenind realitate. De unde rezultă că ne e peste putință să facem ipoteza unei inexistențe a realității. Dacă nimic n'ar exista în realitate, nimic n'ar fi posibil, fiindcă nimic n'ar mai putea deveni real. Dacă n'ar exista realitatea, n'ar mai exista posibilitatea. Și n'ar mai putea exista gândirea noastră ale cărei obiecte sunt numai posibile. Trebuie dar să existe o realitate. Iar acea realitate, fiind condiția *sine qua*

non a oricărei posibilități, toate obiectele gândirii noastre atârnă de ea. Acele obiecte sunt însă lucrurile ce credem că alcătuiesc lumea pe care o cunoaștem. Acele lucruri atârnă prin urmare de realitatea a cărei existență suntem siliți s'o admitem. Ea este prin urmare o realitate creatoare, — posedă adică pe cea dintâi din însușirile esențiale pe care le atribuim divinității. Și tot așa le posedă și pe celelalte, — adică unitatea, simplitatea, invariabilitatea, eternitatea, etc., — asupra cărora nu ne mai oprim, fiindcă ceea ce ne interesează acum e numai natura argumentării lui Kant, nu amănuntele ei. Ne e de ajuns dar să constatăm că argumentarea aceasta e de natură strict dialectică, pentru ca să ne încredințăm că, cu toată înclinarea sa către empirism, Kant nu renunțase, deplin și definitiv, la raționalism.

Ceea ce nu însemna, firește, că înclinarea sa către empirism nu era adâncă și puternică. Toate afirmările sale, atât de categorice, din lucrările pe care le-am examinat până acum, o dovedesc în deajuns. El credea, cu tărie, că filosofia, spre a se putea constitui, presupunea cunoașterea empirică a lumii, presupunea adică știința. Și această credință a fost cea care, lovindu-se de scepticismul lui David Hume, i-a provocat criza intelectuală, din care a ieșit criticismul. Asupra acestei crize și a modului cum s'a desfășurat ea, trebuie să ne oprim mai pe larg, spre a urmări evoluția cugetării lui Kant, în cursul ei, — evoluție fără de care n'am putea înțelege atitudinea filosofică la care s'a oprit, în cele din urmă, în *Critica rațiunii pure*.

II

După toate probabilitățile, Kant a luat cunoștință de ideile lui Hume către 1760. Influența pe care au exercitat-o ele asupra-i a început, în adevăr, a deveni vizibilă, — am putea zice: din ce în ce mai vizibilă, — în lucrările pe care le-a publicat între 1762 și 1766. Din operele filosofului scoțian, cele care i-au atras mai întâi atenția au fost « *Essays* »-urile, pe care Sulzer le-a tradus în limba germană în 1754, și « *Cercetarea asupra înțelegerii omenești* », pe care același scriitor a tradus-o

în limba germană, în 1756. Marele «Tratat despre natura omenească» n'a fost tradus în limba germană decât mai târziu, în 1790—91, de către Jakob, — și Kant, care nu stăpânea destul de bine limba engleză, nu părea a-l fi citit la epoca, în care s'a produs, în evoluția cugetării sale, schimbarea de direcție de care voim să vorbim. Dar ideile din «Tratat», al cărui original a apărut în 1739—40, se găseau reproduse, mai pe scurt și în forme mai simple, în «Cercetarea» al cărei original a apărut în 1748. În sfârșit, între traducerea germană a «Cercetării» din 1756 și traducerea germană a «Tratatului» din 1790, s'a intercalat traducerea germană din 1772 a operei lui Beattie «Incercare asupra materiei și imutabilității adevărului», care cuprindea o critică, amănunțită și severă, a scepticismului lui Hume, după «principiile simțului comun», pe care le propovăduia școala scoțiană a lui Thomas Reid. Kant a cunoscut și această operă, cum o dovedea faptul că l-a menționat de mai multe ori pe Beattie. Iar faptul că n'avea o părere prea bună de filosofia simțului comun, arăta în deajuns că prețuia prea mult pe Hume, pentru ca să poată aproba criticele pe care i le aduceau reprezentanții acestei direcții de gândire.

Cât de mult prețuia Kant pe Hume a spus-o el însuși, în cuvinte pe care le-a scris, nu atunci când l-a citit pentru prima oară, sub stăpânirea nereflectată a unei prime impresii, ci mult mai târziu, cu aproape un sfert de veac mai târziu, în Prefața la «Prolegomenele» sale, care au apărut în 1783. «Dela încercările lui Locke și ale lui Leibniz, sau, și mai mult, dela nașterea metafizicii, atât de departe cât se întinde, îndărăt, istoria ei, nu s'a întâmplat nimic care, în ceea ce privea destinul acestei științe, să fi fost mai hotărâtor decât atacul pe care l-a îndreptat Hume împotriva ei». Nu era dar de mirare că acel atac l-a sguduit atât de adânc pe Kant, încât l-a făcut să mărturisească, în aceeași Prefață, că l-a trezit din somnolența sa dogmatică și l-a silit să-și schimbe cu totul orientarea cugetării sale, pentru ca să ajungă, după lungi frământări sufletești, la criticismul pe care, după apariția «Criticei rațiunii pure», căuta să-l explice mai bine în «Prolegomenele la orice metafizică viitoare». Iacă propriile sale

cuvinte: « Mărturisesc în toată libertatea (ich gestehe frei) că amintirea lui Hume a fost ceea ce, cu mulți ani în urmă, a întrerupt mai întâi somnolența mea dogmatică și a dat cercetărilor mele în domeniul filosofiei speculative o cu totul altă direcție ».

În ce consta somnolența dogmatică a lui Kant, am putut întrevedea, destul de bine, din istoria, pe care am cercetat-o până acum, a ideilor sale. Am constatat, anume, că el credea în posibilitatea filosofiei, — deși nu era mulțumit de sistemele filosofice ale timpului său, — și credea, mai ales, în posibilitatea științei, pe care o cultiva cu însuflețire sau chiar cu pasiune. Hume însă nega, nu numai posibilitatea filosofiei, ci și posibilitatea științei. Și acest din urmă aspect al scepticismului, la care ajunsese filosoful scoțian, i-a părut lui Kant mai grav, mult mai grav, decât cel dintâi. Cu neînțelegerile dintre filosofi era deprins el; se lovise, la fiecare pas, în istoria filosofiei, de certurile lor nesfârșite. Și putuse vedea ce proporții luau ele uneori, mergând până la contradicții absolute și la negații radicale. Nu arareori filosofii ajungeau să-și tăgăduiască unii altora orice valoare și să-și considere, reciproc, părerile ca lipsite de orice îndreptățire. Iar atitudinile excesive de acest fel nu surprindeau prea mult, în filosofie, întru cât speculațiile filosofice pluteau în regiuni, pe care extrema lor abstracție le făcea nebuloase, și care se ridicau atât de mult deasupra lumii concrete, încât controlul faptelor devenea, nu numai foarte anevoios, ci și foarte nesigur. În știință însă, nu mai era așa. În știință, evidența concretă a datelor experienței închidea discuțiile dintre învățați în margini mult mai restrânse. De altfel, în știință existau unele principii, cu privire la care toată lumea era de acord, așa încât nu se mai discuta decât numai cu privire la aplicările lor posibile. Iacă de ce, la epoca de care vorbim, Kant vedea în știință idealul certitudinii relative, la care putea ajunge mintea omească. Iar faptul că Hume îi nega posibilitatea, îl neliniștea adânc, trezindu-l cum zicea el însuși, din somnolența dogmatică, în care trăise până atunci.

În această situație, cea dintâi grijă a lui Kant a fost, se înțelege, să examineze mai de aproape argumentele pe care se

întemeia scepticismul filosofului scoțian. El susținea, anume, că știința nu e posibilă fiindcă principiul cauzalității, pe care se întemeiază ea, nu exprimă decât o deprindere subiectivă a minții omenеști, nu o necesitate obiectivă a naturii. Prin știință, în general, înțelegea Hume, când vorbea astfel, complexul diferitelor științe particulare, ce studiază diferitele categorii de fenomene ale lumii, căutând să le descopere cauzele și să le stabilească legile. În acest înțeles, știința, evident, nu este posibilă decât numai dacă principiul cauzalității, de care se servește la fiecare pas, luându-l ca dat, în toate explicările ei, are în adevăr o valoare obiectivă. Hume pretindea însă că acest principiu, întru cât nu derivă din experiență, n'are decât o valoare subiectivă. El este, e drept, o necesitate subiectivă a minții noastre, căreia nu-i corespunde însă o necesitate obiectivă a naturii. Iar motivele pe care se întemeia filosoful scoțian priveau originea psihologică a principiului de care e vorba.

După el, în adevăr, principiul cauzalității nu putea fi decât un produs al asociației ideilor. Când percepem de mai multe ori, în experiență, fenomene care se succedă, imaginile lor se asociază în mintea noastră. Această asociație creează apoi, pentru mintea noastră, necesitatea de a gândi totdeauna termenii ei împreună, în același raport de succesiune. Iar această necesitate subiectivă ne face să presupunem că și între fenomenele, la care se referă ideile noastre, există o legătură analogă, — o legătură obiectivă, care le silește să se succedă, în realitatea deosebită și independentă de noi a lumii, așa cum se succedă ideile lor în mintea noastră. Acestei legături presupuse îi dăm noi numele de cauzalitate, și încercăm să ne explicăm, cu ajutorul ei, întreaga desfășurare a fenomenelor naturii, ba chiar întreaga existență a lumii, la originea căreia punem o cauză primă și la sfârșitul căreia punem un efect ultim. Asemenea explicări sunt însă iluzorii, fiindcă se întemeiază pe o aplicare nelegitimă, la realitatea obiectivă, a unor simple necesități subiective.

În adevăr, zicea Hume, dacă existența legăturii subiective care ia naștere, prin asociație, între ideile din mintea noastră, este incontestabilă, în schimb, existența cauzalității, ca legă-

tură obiectivă între fenomenele din natură, nu e decât o simplă ipoteză. Ba încă, ceea ce e și mai grav, este o ipoteză pe care nimic n'o poate dovedi. Izvorul ultim al adevărului fiind experiența, numai ea ar putea stabili existența obiectivă a cauzalității. Ea însă nu ne arată decât că fenomenele din natură se succed unele după altele, nu și că se produc unele pe altele. Acțiunea eficientă, prin care o așa numită cauză dă naștere unui așa numit efect, nu ne-o arată experiența niciodată.

Dacă este însă așa, dacă principiul cauzalității nu e un principiu legitim, atunci știința încetează de a mai fi ceea ce se credea că este, — un complex de legi cu valoare obiectivă, care ar face posibilă prevederea cursului viitor al fenomenelor naturii. Știința devine un simplu registru de constatări cu privire la trecut, din care nu se pot trage concluzii valabile cu privire la viitor.

Această ultimă concluzie a lui Hume s'a lovit, însă, în mintea lui Kant de o primă rezistență, ce izvoră din cultura lui științifică, atât de întinsă. El studiase, mai ales, astronomia, și putuse constata, în atâtea și atâtea cazuri, că atunci când un astronom, — întemeindu-se pe poziția, la un moment dat, a pământului și a lunii, față de soare, și pe legile mișcării lor, — anunța că peste atâta timp avea să se producă o eclipsă de lună sau de soare, prevederea sa, dacă socotelile sale nu fuseseră greșite, se realiza totdeauna, cu o precizie matematică. Iar această experiență, care se repetase, dela constituirea astronomiei ca știință, de atâtea și atâtea ori, devenise un fapt, peste care nicio teorie epistemologică, oricât ar fi părut de bine întemeiată, nu mai putea trece. Faptul acesta însă dovedea, pentru Kant, în chip neîndoios, că știința era posibilă, în vechiul ei înțeles, — acela pe care îl luase dela Bacon înainte, — și era posibilă fiindcă prevederile ei erau confirmate de cursul real al fenomenelor naturii.

Dacă însă Kant găsisse, în reflecțiile de acest fel, puterea să reziste scepticismului îndrăzneț al lui Hume, nu era mai puțin adevărat că acest scepticism îl neliniștea adânc. Dacă nu izbutiseră să-l convingă că știința nu era posibilă, argumentele lui Hume îl sileau totuși să vadă în posibilitatea ei o adevărată minune a naturii, — poate cea mai mare din toate

minunile ei, — și prin urmare o grea problemă, cea mai grea poate, din toate cele ce asaltau mintea omenească.

Și în adevăr, un astronom, combinând în mintea lui câteva țifre, anunța că peste atâția ani, luni și zile, avea să apară o cometă. Iar la timpul hotărît de el, cometa apărea, fără greș. Cum era cu puțință acest lucru? Căci calculul astronomului se producea în mintea lui, iar mersul cometei se desfășura în spațiul fără margini al Universului, la distanțe așa de mari de astronomul care îi anunța apariția, încât nu putea fi nici măcar zărită cu telescopul. De unde venea, atunci, misterioasa și miraculoasa potrivire dintre calculul astronomului și mersul cometei, de vreme ce, după argumentele lui Hume, nu exista nicio legătură între aceste două fenomene diferite? Cum putea astronomul să hotărască ce avea să se întâmple în Univers, peste ani, luni și zile, — într'un moment în care cometa nici măcar nu exista pentru simțurile lui, oricât de puternice ar fi fost instrumentele optice cu care se înarma? Era oare mintea astronomului, pentru Univers, o tablă de legi, de care trebuiau să asculte toate fenomenele din cuprinsul lui, ca de niște porunci ale divinității?

Iacă de ce, scepticismul lui Hume, dacă n'a putut găsi în Kant un adept convins, i-a sguduit totuși, până în temelii, dogmatismul prea puțin adâncit cu care se mulțumise până atunci. În acest înțeles trebuie luată propria lui afirmare, că argumentele filosofului scoțian l-au trezit din somnolența dogmatică în care trăise până atunci, și au impus cugetării lui « o direcție nouă ». Ceea ce însemna, evident, că el nu s'a oprit la scepticismul lui Hume, ci a mers mai departe, spre a-l depăși. Neputându-i dărâma credința în valoarea științei, argumentele filosofului scoțian l-au silit, totuși, să vadă în posibilitatea ei o problemă nouă, de o impresionantă adâncime și de o neliniștitoare greutate.

Acestei probleme s'a hotărît Kant să-și consacre, de atunci înainte, viața. Iar când a formulat-o, în cărțile în care a încercat s'o rezolve, i-a dat o înfățișare, ce confirma, întocmai, această atitudine intelectuală a sa. Atât în « Critica rațiunii pure », din 1781, cât și în « Prolegomenele la orice metafizică viitoare », din 1783, Kant nu s'a întrebat, *dacă* știința este

posibilă. S'a întrebat numai, — și deosebirea e foarte mare, — *cum* este posibilă știința. El nu și-a pus adică problema ce-l preocupa, sub o formă dubitativă, care ar fi implicat o atitudine sceptică, luată în principiu. Și-a pus-o numai sub o formă interogativă, ce nu implica decât o atitudine critică și nu excludea, dela început, un eventual dogmatism, — cel puțin parțial.

III

Ca să poată însă ajunge a găsi soluția acestei probleme, Kant a socotit că trebuia să examineze mai întâi, cât mai amănunțit, argumentele care îl făcuseră pe Hume să nege ceea ce voia să stabilească el, adică posibilitatea științei. Că legăturile așa numite cauzale nu le atribuim noi lucrurilor decât pe baza constatărilor făcute în experiență, cu privire la succesiunea fenomenelor respective, o credea Kant, la epoca de care vorbim, cu aceeași tărie ca și Hume. O spunea, bunăoară, clar și categoric, în lucrarea sa din 1766, care purta curiosul titlu de « *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* » (Visuri ale unuia care vedea spirite, lămurite prin visuri ale metafizicei). Ceea ce-l hotărîse pe Kant să scrie acea lucrare, cu un ton satiric atât de pronunțat, fuseseră legendele care circulau, din 1762 înainte, prin orașele nordice, — ca Stockholm, Gothenburg, Copenhaga, etc., — cu privire la minunatele isprăvi ale unui mistic, celebru pe acea vreme, care era, în felul lui, un om de știință, întru cât se ocupase de matematică, de fizică, de minerologie, etc., și publicase la Londra, între 1749 și 1756, o lucrare, în opt volume, intitulată « *Arcana coelestia* ». Era, anume, Swedenborg, care pretindea că putea să vadă la distanță, în spațiu ca și în timp, să intre în legătură cu spiritele celor morți, să-și schimbe personalitatea, etc. Ceea ce îi mărea încă, în unele cercuri, prestigiul, era faptul că jucase un rol însemnat, la curtea regelui suedez Carol al XII-lea, ca director al serviciului minier al regatului. De multiplele și miraculoasele lui facultăți auzise și Kant, printr'unii din prietenii săi, cari vizitaseră orașele nordice menționate. Trebuie să relevăm aci în

treacă faptul curios că prietenii și-i alegea Kant, de preferință, printre negustori, fiindcă erau oameni cari, pe acele vremuri, călătoreau mai mult, și puteau prin urmare să-i aducă mai multe știri despre cele ce se petreceau în țările străine. Unuia din acei prietenii, unui negustor englez, al cărui nume nu ni s'a transmis și care se ducea la Stockholm, i-a dat chiar însărcinarea expresă să controleze, la fața locului, legendele care circulau. În același scop a stat în corespondență și cu un ofițer danez, care trecuse, în cursul unei misiuni militare, pe la Königsberg, și cu care făcuse cunoștință. Iar informațiile pe care le-a căpătat, dela amândoi, păreau a confirma cele ce se povesteau despre minunile lui Swedenborg. Cu atât mai intrigat, Kant și-a adus dela Londra cele opt volume ale celebrului mistic, cheltuind suma, considerabilă pe atunci, de șapte lire sterline. Nu mică i-a fost însă decepția, când le-a citit. Această decepție, poate, întrebările prietenilor, în orice caz, cari îi cereau să-i lămurească asupra celor ce se povesteau, — așa a luat naștere, bunăoară, corespondența cu domnișoara Charlotte von Knobloch, din 1763, — l-au determinat, în sfârșit, pe Kant, să scrie lucrarea de care e vorba.

O veche observare a lui Aristotel stabilea deosebirea dintre realitatea, pe care oamenii o percep cu simțurile ziua, când nu dorm, și priveriștile ireale pe care imaginația lor, scăpată de controlul normal al simțurilor, li le înfățișează noaptea, când, dormind, încep să viseze. Cea dintâi este lumea care le e comună tuturor, fiindcă există, deopotrivă și în chip statornic, pentru toți; cele din urmă alcătuiesc, pentru cei ce le visează, lumi aparte, ce nu există decât numai pentru ei și numai în chip vremelnic. Amintind această deosebire a filosofului grec, Kant trăgea dintr'însa concluzia că atunci când cineva, fără să doarmă, pretinde că vede lucruri, pe care nu le mai vede nimeni, putem, fără să ne temem că ne înșelăm, să credem că visează, ca și cum ar dormi. Și acesta i se părea că era cazul lui Swedenborg. Iar ca să-l lămurească mai bine, adăuga că așa făceau și metafizicienii, cari trăiau, fiecare, în lumi, create de rațiunea lor, și care erau numai ale lor. Și ei visau, ca și Swedenborg, fără să doarmă. Căci lumea comună tuturor oamenilor este lumea sensibilă, iar cunoașterea

ei este experiența. Reprezentarea lumii suprasensibile, a metafizicienilor, este un tablou pe care fiecare dintr'înșii îl zugrăvește, în sine însuși, pentru sine însuși; pretinsa lui cunoaștere este un vis.

Cu prilejul acestor analize, pe care nu e necesar să le dezvoltăm aici, a făcut Kant declarația la care ne-am referit și pe care voiam s'o relevăm, — punând-o, firește, în cadrul în care a fost formulată. Existența unei lumi suprasensibile, a spiritelor celor morți, credea Swedenborg că o putea dovedi prin acțiunea pe care o exercită ea asupra lumii celor vii, și, în general, asupra lumii sensibile. Acea acțiune însă, — ca și, în general, acțiunea spiritelor celor vii asupra corpurilor lor, nu putea fi înțeleasă, — și, deci, nici afirmată nici negată, — fiindcă nu putea fi înțeleasă, în general, cauzalitatea, care era « raportul fundamental » al lucrurilor (das Grundverhältniss der Dinge). « Când ajungem la raporturile fundamentale de acest fel, treaba filosofiei ajunge la sfârșit... Cum poate ceva să fie o cauză sau să aibă o forță, ne e cu neputință să pricepem vreodată, cu rațiunea... Asemenea raporturi nu pot fi luate decât din experiență ». Căci « regula rațiunii noastre se reduce numai la o comparație, după principiul identității și după principiul contradicției ». Când e vorba însă de principiul cauzalității, atunci « prin ceva se pune altceva ». Intre « ceva » și « altceva » însă, nu se poate stabili o legătură cauzală numai pentru că acești doi termeni se acordă din punct de vedere logic, și nu se poate nega, despre ei, o asemenea legătură numai fiindcă nu se acordă din același punct de vedere. « De aceea, noțiunile fundamentale ale lucrurilor, întru cât sunt luate drept cauze, sau acelea ale forțelor, întru cât sunt luate drept acțiuni, când nu le scoatem din experiență, sunt cu totul arbitrare, și nu pot fi nici dovedite, nici combătute ». « Că voința mea pune în mișcare brațul meu, nu-mi e mai lesne de înțeles decât dacă mi-ar spune cineva că ea ar putea de asemenea să oprească luna din mișcarea ei; deosebirea este numai că primul caz îmi este dat de experiență, pe când al doilea uu-mi cade niciodată sub simțuri » ¹⁾.

¹⁾ Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik, Theil II, Hauptstück III.

Dacă însă era de acord cu Hume, că relațiile cauzale nu se puteau atribui fenomenelor decât după indicațiile experienței, care stabilea succesiunea lor regulată, Kant nu credea totuși că fundamentul lor psihologic îl constituia asociația ideilor. Dacă ar fi fost așa, ar fi trebuit ca oamenii să presupună legături cauzale între toate fenomenele ale căror idei erau asociate în mintea lor, — pe baza succesiunilor constatate în experiență. În realitate, însă, nu era nicidecum așa. De când au apărut oamenii pe pământ, ziua și noaptea s'au succedat, pentru ei, totdeauna și fără greș. Ideea zilei și ideea nopții au fost dar asociate, în mod inevitabil, în mintea lor, — a tuturor fără deosebire. Și totuși, nimeni nu s'a gândit, niciodată, să considere ziua ca fiind cauza nopții, sau invers. Ambele ipoteze ar fi fost totuși posibile, întru cât succesiunea fenomenelor de care e vorba e reciprocă; dimineța, ziua urmează nopții, iar seara, noaptea urmează zilei.

Spre a se lămuri asupra originii psihologice a principiului cauzalității, îi mai rămânea lui Kant să mai examineze încă un izvor de cunoștințe, ce mai exista pentru mintea omenescă și care era analiza logică. Analizând conținutul noțiunilor pe care le aveau mai dinainte în mintea lor, oamenii ajungeau, câteodată, să descopere, într'însul, unele note pe care nu le luaseră în seamă până atunci. Utilizând apoi acele note ca predicate, puteau formula cu ele judecăți noi, — ca cele ce purtau în logica tradițională numele de judecăți analitice. Așa bunăoară, oamenii au avut, după toate probabilitățile, dela început, noțiunea de corp material. Era, anume, noțiunea a ceea ce se putea percepe cu simțurile. Un corp material era astfel, pentru ei, un simplu izvor de senzații, — vizuale, tactile, musculare, de miros, de gust, etc. Și ceea ce îi preocupa mai mult, era tonalitatea afectivă a senzațiilor de acest fel. Ceea ce îi preocupa adică mai mult, când se gândeau la corpurile materiale, era plăcerea sau neplăcerea pe care li le puteau produce, prin senzațiile respective. Restul, — multă, foarte multă vreme, — nu i-a interesat nicidecum.

Mai târziu însă, când au început a reflecta mai stăruiitor asupra lucrurilor lumii, au băgat de seamă că corpurile materiale aveau o calitate mai esențială decât toate celelalte, — o cali-

tate « primară », cum avea să zică Locke, la începutul timpurilor moderne, — aceea, anume, de a ocupa un loc în spațiu. Au descoperit astfel că în conținutul noțiunii pe care o aveau despre corpurile materiale intra, ca o notă esențială, întinderea. În jurul acestei note se grupau, în adevăr, toate celelalte note ce se mai cuprindeau într'însul. Și într-o cât ea exprima, ca atare, esența lucrurilor la care se raporta noțiunea lor, oamenii ce simțeau mai mult nevoia să-și precizeze ideile, au crezut că era bine să-i pună în evidență însemnătatea. Scoțând-o dar, prin analiză, din conținutul noțiunii în chestie, și luând-o ca predicat au formulat o judecată nouă. Au zis, anume, toate corpurile materiale sunt întinse, — subînțelegând: cu necesitate. De unde, prin *a contrario*, credința atătora dintre filosofi că ceea ce nu ocupă un loc în spațiu nu poate avea o existență materială. Iar existența « lucrurilor » de acest fel, și raporturile lor cu lumea materială, sunt mai mult decât anevoie de înțeles. Pe acest teren se puneau, bunăoară, Kant însuși, la începutul lucrării sale, « *Träume eines Geistersehers...* », — ca spre a ilustra însemnătatea judecăților de care ne ocupăm. Problema care se ridica, în fața pretenției lui Swedenborg că putea lua contact cu lumea spiritelor, era, mai întâi de toate, dacă o asemenea lume exista în adevăr. Credința lui că putea intra în legătură cu sufletele celor morți presupunea credința că acele suflete existau, în complexul general al lumii, că puteau influența lumea materială, prin corpurile celor cu care luau contact, că erau adică prezente și active în spațiul pe care, totuși, nu-l puteau ocupa, fiindcă, — nefiind materiale și, deci, neavând întindere, — nu-l puteau umplea. Cum puteau fi reale, — zicea Kant, — asemenea existențe ciudate, care trebuiau să fie prezente în spațiu fără a-l putea ocupa, era foarte anevoie, dacă nu imposibil, de înțeles¹⁾.

Nu se putea astfel tăgădui că analiza logică era, pentru mintea omenească, un izvor de cunoștințe. Și Kant s'a întrebat, dacă principiul cauzalității nu provenea cumva dintr'însul. Iar rezultatul la care a ajuns a fost negativ. Când analizăm noțiunea abstractă de « cauză », în general, nu putem des-

¹⁾ *Op. cit.*, Theil I, Hauptstück I.

coperi în conținutul ei decât nota, pe care am pus-o noi înșine într'însul, — că adică ceea ce numim noi o cauză este ceea ce presupunem noi că produce un efect. Și întru cât noțiunea abstractă de cauză, în general, nu mai are în conținutul ei și alte note, decât cea pe care am relevat-o, — judecata analitică pe care am forma-o, zicând: o cauză este ceea ce produce un efect, ar fi o pură tautologie. Cu alte cuvinte, numai dacă, analizând noțiunea particulară a unei cauze determinate, am putea descoperi într'însa efectele pe care le poate produce ea, — numai atunci am putea zice că ideea cauzalității izvorăște din analiza noastră logică. Așa ceva nu se întâmplă însă, în realitate, niciodată. Oricât am analiza, din punct de vedere logic, ideea unui fenomen dat, nu putem descoperi într'însa efectele pe care le-ar putea produce acel fenomen, dacă nu ni le-a arătat mai dinainte experiența, făcându-ne să vedem ce alte fenomene îi urmează, de obicei, în natură. Când un chimist, bunăoară, descoperă, în laboratorul său, un corp nou, oricât i-ar analiza noțiunea chimică, nu poate descoperi într'însa reacțiunile lui posibile față de alte corpuri. Numai după ce-l pune, efectiv, în contact cu alte corpuri, poate ști cum se comportă el, care îi sunt adică reacțiunile naturale, sau, cu alte cuvinte, ce efecte e capabil să producă. E chiar posibil ca noul corp, fiind neutru, lipsit adică de afinități, să fie cu totul incapabil de reacțiuni, — în care caz, evident, el nu s'ar mai putea comporta din punct de vedere chimic, ca o cauză capabilă să producă efecte.

Dacă dar experiența singură ne poate arăta ce efecte e în stare să producă o cauză dată, iar analiza logică nu le poate descoperi niciodată, atunci, — credea Kant, — ideea cauzalității nu poate deriva din acest izvor deosebit de cunoștințe. Intru cât, când e vorba de cauzalitate, analiza logică ne trimite la experiență, este evident că ea dă naștere acestei idei.

Această concluzie însă, în loc să-l lămurească pe Kant, părea a-l încurca și mai rău. Dacă principiul cauzalității nu lua naștere, cum susținea Hume, prin asociația ideilor, și nu provenea nici din analiza logică a noțiunilor, atunci, care putea fi originea lui? Era aici o problemă obscură și neliniștitoare, ce-l preocupa pe filosoful german cu din ce în ce mai multă putere.

Câtăva vreme, această problemă i-a părut lui Kant insolubilă. A trebuit ca o altă categorie de cercetări să-i aducă, într'un târziu, o rază de lumină, indicându-i direcția în care i se putea găsi deslegarea. A avut, anume, impresia că concluziile la care ajunsese, în acea altă categorie de cercetări, se puteau întinde mai departe, aplicându-se și cauzalității. Acea altă categorie de cercetări era cea privitoare la natura spațiului. Ea luase naștere din nevoia intelectuală, pe care o simțea Kant, de a pune de acord cele două manifestări ale spiritului omenesc ce-l impresionaseră mai adânc în timpul studiilor sale universitare, adică filosofia lui Leibniz și astronomia lui Newton. Intr'un anumit punct al lor, care nu era nicidecum neînsemnat, ele păreau a se contrazice. I s'a părut, anume, lui Kant, că exista o contradicție între concepția spațiului din filosofia lui Leibniz și concepția spațiului pe care o implica astronomia lui Newton. Trebuie să cercetăm dar ce-i impunea această părere.

IV

Să amintim mai întâi, în câteva cuvinte, cum concepea cel dintâi din acești doi cugetători spațiul, în care, după cel de al doilea, își îndeplinesc corpurile cerești revoluțiile lor. Precum se știe, Leibniz a ajuns la așa numitul monism al forței, ridicându-se în contra dualismului lui Descartes. După filosoful francez, Universul era compus din două mari categorii de existențe, din corpuri și spirite, — cele dintâi fiind numai întinse, iar cele din urmă numai cugetătoare. Filosoful german care nu se împăca cu acest dualism, s'a apucat, spre a-l înlătura, să examineze mai de aproape termenii lui. În acest scop, și-a pus mai întâi întrebarea, dacă esența corpurilor o constituie în adevăr întinderea. Și rezultatul la care a ajuns a fost negativ. Dacă corpurile ar fi alcătuite numai din întindere, — zicea el, — atunci ar trebui să le considerăm ca fiind absolut pasive. Căci întinderea nu este, prin ea însăși, un principiu de activitate. Așa le și considera, în adevăr, Descartes însuși; de aceea a și simțit el nevoia să facă apel la Dumnezeu, ca să-i pună în mișcare materia, dându-i faimosul « bobârnac », de

matice cuprinde, ca părți de căpetenie, aritmetica și algebra, cea dintâi fiind știința cantităților particulare și concrete, ce se exprimă prin țifre, cea de-a doua știința cantităților generale și abstracte, ce se exprimă prin litere. Pe ce se întemeiază posibilitatea acestor științe?

Se întemeiază, zice Kant, pe forma apriori a timpului. Să luăm, bunăoară, propozițiile aritmetice. Ele nu sunt, cum credea Hume, judecăți analitice. Un exemplu particular ne-o poate arăta imediat. Fie, de pildă, propoziția aritmetică: $7+5=12$. Exemplul poate să pară curios, dar e cel de care se servește Kant însuși. Această propoziție nu e analitică, fiindcă predicatul ei nu poate fi scos prin analiză din subiect. Și nu poate fi scos, fiindcă nu se cuprinde într'însul. Subiectul acestei propoziții este: $7+5$. El însemnează numai, că numărului 7 trebuie să-i adăugăm numărul 5. Dar suma ce ar putea rezulta din această adăugare nu se vede nicidecum în subiectul acesta, și nu se poate descoperi într'însul prin simplă inspecțiune logică. Dacă ar fi așa, ar fi de ajuns să ni se dea două numere oarecare, compuse din oricâte țifre, pentru ca să putem ști imediat, prin simplă inspecțiune logică, cât fac ele împreună, fără să le mai adunăm, țifră cu țifră. De fapt însă, nu e nicidecum așa. Când ni se dau două numere, mai ales dacă sunt compuse din câte mai multe țifre, ca să știm cât fac împreună, trebuie să le adunăm, țifră cu țifră, ba chiar să repetăm operația, spre verificare, — câteodată de mai multe ori, — ca să nu greșim.

Și dacă acum, când luăm cunoștință de exemplul lui Kant, ni se pare că nu e nevoie, nicidecum, să adunăm, unitate cu unitate, numerele 7 și 5, pentru ca să știm că fac 12, — este numai fiindcă am învățat în clasele primare aritmetica, și ne-au rămas de atunci în minte sumele ce rezultă din adunarea numerelor de câte o singură țifră. Dar atunci, când am învățat să facem aceste sume, pe care le avem acum făcute gata, în memorie, n'a fost așa. Atunci, a trebuit să adunăm, efectiv, numerele de care e vorba, unitate cu unitate. Cum am făcut-o însă? Am făcut-o servindu-ne, cum e obiceiul la începători, de diferite obiecte materiale. Ne-am servit, bunăoară, de bilele de lemn ale unei mașini de numărat, — dacă am avut-o la

dispoziție. Sau ne-am servit, cum se întâmplă adesea la țară, de pietricele, de boabe de porumb, de degetele dela mâini, etc. Și am adăugat astfel, pe rând, unităților numărului dintâi unitățile numărului al doilea, una câte una. Numărului 7 bunăoară, — ca să rămânem la exemplul lui Kant, — i-am adăugat pe rând, una câte una, unitățile numărului 5.

Ce am adunat noi însă, în acest caz, — și în cazurile de același fel? Obiectele materiale de care ne-am servit? Nu, de sigur. Ar fi absurd să ne închipuim că numărului 7 i-am adăugat 5 bile de lemn, sau 5 pietricele, sau 5 boabe de porumb, sau 5 degete ale noastre. Numărul 7, precum știm, poate desemna obiecte de ori și ce fel, de ori și ce natură. Ceea ce însemnează că el este compus din unități nedeterminate. Nu-i putem adăuga, prin urmare, obiecte determinate. Nu-i putem adăuga decât tot unități nedeterminate, — chiar și atunci când, pentru înlesnirea operației noastre mintale, ne reprezentăm acele unități nedeterminate prin obiecte determinate.

Ce sunt, acum, unitățile nedeterminate din care sunt compuse numerele aritmetice? Nu sunt altceva decât momente ale timpului. Numărarea, în adevăr, nu e posibilă decât în timp. Când numărăm, noi nu facem altceva decât să însumăm momente ale timpului, punându-le laolaltă, în grupe, ca și cum ar fi legate unele de altele. Când zicem bunăoară: 1, 2, 3, 4, 5, — aceasta însemnează, pur și simplu, că de când am început să numărăm și până când am isprăvit, au trecut *atâtea* momente ale timpului, care formează împreună un grup, adică un număr. Prin urmare, numărul 5, care a rezultat din această numărare, nu este altceva decât o însumare de momente ale timpului; unitățile ce-l compun, adică, nu sunt altceva decât asemenea momente. De unde rezultă că adunarea a două numere oarecare nu e altceva decât o *însumare de însumări* de momente ale timpului.

Și acum, să ne întoarcem la propoziția aritmetică, pe care o analizăm. Am zis că propoziția $7+5=12$ nu e o judecată analitică, fiindcă predicatul ei nu poate fi scos prin analiză din subiect. Subiectul $7+5$ ne arată numai că numărului 7 trebuie să-i adăugăm numărul 5, dar nu ne arată nicidecum și suma ce trebuie să rezulte din această operație. Ca să aflăm

acea sumă, trebuie să adunăm. Adunarea însă, cum am văzut, nu e posibilă decât în timp. Când adunăm, noi nu facem altceva decât să însumăm momente ale timpului. Când adunăm dar numărul 7 cu numărul 5, noi nu facem altceva decât să adăugăm celui dintâi din aceste numere, succesiv, unitățile ce compun pe cel de-al doilea, în tot atâtea momente ale timpului. Iar când sfârșim această operație, apare în mintea noastră, fără să știm de ce și fără să ne putem apăra împotriva-i, convingerea că suma căutată e 12. Această convingere e de natură intuitivă. Ea nu se poate dovedi prin niciun fel de argumentare. Ea rezultă, direct și nemijlocit, din operația adunării. Ea nu este altceva decât intuiția acestei operații. Ceea ce însemnează că adunarea, — nu adunarea ca fapt material, cu obiecte materiale ca cele pe care le-am menționat, ci cunoștința pe care o luăm de acest fapt, adică adunarea ca fapt intelectual, — nu este altceva decât o intuiție pură, în cadrul formei apriori a timpului.

Așa fiind, ne putem explica de ce propoziția aritmetică de care ne ocupăm ne pare evidentă, imediat ce o gândim, — și nu numai nouă, ci tuturor oamenilor fără deosebire, cum ne-o arată faptul că aritmetica a fost totdeauna, cum este și astăzi, aceeași pentru toți. Dacă propoziția de care vorbim ar rezulta din experiență, ea n'ar putea avea decât o certitudine relativă, — relativă, se înțelege, la cazurile pe care s'ar întemeia. Dacă am fi ajuns la convingerea că 7 și cu 5 fac 12 adunând efectiv într'un număr oarecare de cazuri unele obiecte materiale, ar putea să rămână în mintea noastră îndoiala că, în alte cazuri, dacă am aduna alte feluri de obiecte materiale, am ajunge poate la alte rezultate. În acele alte cazuri, 7 și cu 5 n'ar mai face bunăoară 12, ci 11 sau 13, — sau mai mult, sau mai puțin. Ca să dăm acestei exemplificări o formă comică, am putea să zicem că, dacă am fi ajuns la rezultatul pe care l-am văzut adunând boabe de porumb sau de fasole, cum fac copiii începători în școalele satești, ar putea să rămână în mintea noastră îndoiala că, dacă am fi adunat alte lucruri, dacă am fi adunat bunăoară nuci sau mere, am fi obținut alte rezultate.

Că, în realitate, nu se întâmplă nicidecum așa, nu ne vin adică nicidecum asemenea îndoieli, ne-o dovedește însuși

faptul că nu putem să nu considerăm o astfel de ipoteză ca ridiculă. Noi suntem convinși că, oricare ar fi natura lucrurilor pe care le-am aduna, rezultatele n'ar putea fi, în toate cazurile, decât aceleași. Ceea ce însemnează că, pentru mintea noastră, propoziția aritmetică pe care am luat-o ca exemplu are o valoare universală și necesară. Nimeni, nicăieri și nicio-dată, n'ar putea-o gândi ca falsă. Ca atare însă, certitudinea ei absolută trebuie să aibă un alt izvor decât experiența. Și anume, izvorul ei este acea intuiție pură, în cadrul formei apriori a timpului, de care am vorbit adineaori. Când adăugăm numărului 7, succesiv, unitățile ce alcătuiesc numărul 5, în tot atâtea momente ale timpului, apare în mintea noastră, fără să știm de ce și fără să putem face altfel, intuiția că suma lor e 12. Intru cât, cum am zis, nicio argumentare nu poate, nici întemeia, nici modifica certitudinea absolută ce însoțește această intuiție, este evident că ea nu e o cunoștință de natură logică, discursivă. Și intru cât nu provine nici din experiență, este evident că ea nu poate fi decât o intuiție pură, ce ne este impusă de acea formă subiectivă a minții noastre, căreia i-am dat numele de timp. Propozițiile aritmetice nu exprimă, în adevăr, altceva de cât determinări ale acestei forme, — sau, dacă se poate zice, proprietăți ale ei.

Și aici, însă, întâmpinăm aceeași dificultate de care ne-am lovit în cazul propozițiilor geometrice. Pe baza intuițiilor pure ale minții noastre, suntem siguri că propozițiile aritmetice sunt evidente, nu numai pentru noi, ci pentru toată lumea deopotrivă. Dar această certitudine e numai subiectivă. Ea nu se întemeiază decât pe faptul că mintea omenească nu poate gândi propozițiile, de care e vorba, ca nefiind adevărate. Ce ne garantează însă valoarea lor obiectivă? Ce ne asigură că ele sunt necesare, nu numai pentru mintea noastră, ci și pentru realitatea deosebită și independentă de noi?

Aceasta, zice Kant, ne-o garantează faptul că timpul, ca formă subiectivă a minții noastre, este o condiție a experienței. Fără timp, experiența n'ar fi posibilă. Fără timp, adică, n'ar fi posibilă perceperea lumii, — a celei interioare mai întâi și a celei exterioare apoi. Așa fiind, cât va exista, pentru mintea omenească, o lume, de care să se ocupe, pe care să dorească a

o cunoaște, asupra căreia să simtă nevoia să reflecteze, ea va trebui să îmbrace, cu necesitate, forma timpului. Și prin urmare, toate determinările acestei forme, pe care le exprimă, tocmai, propozițiile aritmetice, i se vor aplica cu o necesitate, căreia nimic nu i se va putea opune, nicăieri și niciodată.

Așa întemeiază Kant, în Critica rațiunii pure, posibilitatea acestui prim grup de științe, pe care îl alcătuiesc matematicile, cu diferitele lor ramuri. Am început cu acest grup, pentru că posibilitatea științelor ce îl compun se întemeiază pe formele apriori ale sensibilității, cu care se ocupă prima parte a operei ce ne interesează, adică Estetica transcendențială. Ne mai rămâne, în sfârșit, să cercetăm și modul cum întemeiază Kant, în Logica transcendențială, posibilitatea științelor naturii pe formele apriori ale inteligenței, — pe categoria cauzalității, în deosebi, și pe aceea, înrudită cu ea, a substanței.

V

Științele naturii se compun, și ele, ca și cele matematice, din judecăți sintetice. Numai prin asemenea judecăți au putut ele, cum am văzut în analizele de mai sus, să se constituie și să se desvolte. Posibilitatea lor atârână prin urmare, de asemenea, de valoarea judecăților de acest fel. Pentru ca științele naturii să fie posibile, în înțelesul pe care l-am stabilit, trebuie ca judecățile sintetice, care le stau la bază, să aibă o valoare universală și necesară. Ca atare, însă, acele judecăți nu trebuie să provină din experiență; ele trebuie să fie adică apriori. Și întrebarea ce se ridică în chip firesc, în fața acestui postulat, este: cum pot avea judecățile sintetice de care e vorba o asemenea origine? Cum pot fi ele apriori?

Răspunsul pe care ni-l dă Kant, la această întrebare, este că propozițiile fundamentale ale științelor naturii sunt judecăți ce exprimă determinările formelor apriori ale inteligenței, — ale categoriei substanței bunăoară sau ale categoriei cauzalității, — împărțându-le astfel aprioritatea. Ca să ne încredințăm de această participare a lor la aprioritatea formelor subiective ale inteligenței noastre, să examinăm mai deaproape un

caz particular. Și să luăm, anume, un exemplu din axiomele ce sunt comune tuturor științelor naturii.

Fie, bunăoară, propoziția: substanța rămâne totdeauna în Univers, cantitativ, aceeași. Este forma abstractă, și prin urmare generală, a propozițiilor cunoscute, ce constituiesc temeliile cugetării științifice, — ca de pildă: cantitatea de materie din Univers e constantă, sau: materia este indestructibilă, sau: forța e persistentă, etc. Materia, forța, energia, nu sunt decât nume diferite, pe care diferitele științe le dau substratului permanent al fenomenelor trecătoare din Univers. Acestui substrat, filosofia îi dă numele mai general, mai abstract, — și tocmai de aceea mai comod, fiindcă îngăduie și alte ipoteze ontologice, cu privire la natura existenței cosmice, decât cele pe care le fac științele fizice, — de substanță.

Propoziția pe care am luat-o ca exemplu nu este, după Kant, o judecată analitică. Ea nu poate lua naștere prin analiza logică a subiectului, din care s'ar scoate, pur și simplu, predicatul. În adevăr, noțiunea de substanță, ce îi formează subiectul, nu trezește în mintea noastră decât ideea a ceva ce există prin sine, — în deosebire de «attribute», adică de calități sau proprietăți, care nu pot exista decât prin altceva, — prin ceva, anume, căruia îi sunt «inerente» sau care le posedă. Să ne oprim un moment asupra acestei deosebiri, înainte de a trece mai departe, — înțelegerea cât mai exactă a termenilor de care ne servim fiind întotdeauna utilă. Așa numitele calități sau proprietăți ale materiei nu există prin ele însele; ele presupun totdeauna ceva care să le aibă. Colorarea, bunăoară, presupune ceva colorat; ea nu poate avea ființă decât ca un atribut al lucrurilor pe care le numim, din această cauză, colorate. Și tot așa e cu greutatea, cu impenetrabilitatea, cu sonoritatea, cu mirosul, cu gustul, — adică cu toate calitățile corpurilor pe care le percepem cu simțurile, în experiență; ele nu pot exista de cât prin altceva; prin ele însele numai, nu, niciodată. Acest altceva, întru cât ne cade sub simțuri, este ceea ce numim, în general, materie. Acest substrat universal, însă, al tuturor calităților sensibile, are, credem noi, o existență proprie, deosebită de acele calități. Materia adică există pentru mintea noastră, prin ea însăși.

Ea n'are nevoie, ca să existe, de altceva, — cum au calitățile și proprietățile ei. Materia este, cu alte cuvinte, o substanță. Ea este, în general, substanța lumii pe care o percepem cu simțurile.

Cu aceste lămuriri, să ne întoarcem la propoziția pe care am luat-o ca exemplu. Noțiunea de substanță, care îi formează subiectul, nu trezește în mintea noastră decât ideea a ceva ce există prin sine însuși. Ideea însă că acel ceva rămâne totdeauna, cantitativ, același, nu se cuprinde nicidecum în noțiunea de care e vorba. Ceea ce însemnează că predicatul propoziției în chestie nu se găsește implicat în subiectul ei, și nu poate fi scos prin analiză dintr'însul.

Dacă însă această propoziție nu este o judecată analitică, și totuși există, nu ne rămâne decât să presupunem că ea se formează, în mintea noastră, printr'un act de sinteză, ce adaugă predicatul ei subiectului, ca ceva deosebit și independent de el. Iar întrebarea, ce se ridică mai departe dinaintea noastră, este, de unde vine, ca atare, această judecată? Vine ea oare din experiență? Nu, răspunde Kant. Mai întâi, nimeni n'a putut măsura totalitatea substanței din univers, în mai multe momente diferite ale timpului, ca să se încredințeze, pe această cale, că ea rămâne totdeauna, cantitativ, aceeași. Și dacă, de fapt, oamenii de știință recurg la măsurători, ca să se încredințeze că o cantitate oarecare de materie, ori cât i-am schimba starea fizică sau forma chimică, rămâne totuși constantă, precum ne-o dovedește faptul că greutatea ei nu se schimbă, — asemenea măsurători parțiale nu ne pot da propoziția generală dela care am pornit. Pot, e drept, să ne-o sugereze, dar nu-i pot conferi, ca atare, decât o valoare contingentă, relativă la cazurile efectiv observate în experiență. Am văzut, în adevăr, că experiența ne poate procura judecăți sintetice, dar nu le poate da o valoare universală și necesară. Judecățile de acest fel n'au decât o valoare mărginită la cazurile constatate, în trecut și în prezent. Ele nu pot hotărî nimic cu privire la cazurile viitoare, din care unele pot foarte bine să le contrazică.

Propoziția, însă, pe care am luat-o ca exemplu, e considerată de oamenii de știință ca o axiomă. Certitudinea ei li se pare,

tuturor, indiscutabilă. Ea posedă deci, ca atare, o valoare universală și necesară. Și 'n adevăr, nu putem să nu recunoaștem că ne-ar fi cu neputință să ne închipuim că a existat vreodată, în trecut, sau că există vreunde, în timpul de față, sau că va exista cândva, în viitor, vreun punct în Univers, unde materia să fi putut sau să poată lua naștere din nimic, precum și să fi putut sau să poată a se preface în nimic, — așa încât cantitatea ei totală să fi avut sau să aibă puțința de a crește sau de a scădea. Ceea ce însemnează că nu putem concepe cantitatea substanței din Univers ca putând să varieze. N'o putem concepe decât ca constantă.

Dacă însă propoziția de care vorbim are pentru mintea noastră o valoare absolută, ea nu poate proveni din experiență. Ea nu poate fi decât apriori. Cum trebuie să ne explicăm, atunci, existența ei? Nu ne-o putem explica, după Kant, decât presupunând că ea se formează în mintea noastră prin intervenirea vreuneia din formele apriori ale inteligenței. El presupunea, anume, că propoziția ce ne preocupă, ia naștere prin activitatea acelei forme apriori a inteligenței, ce poartă în Logica transcendentală numele de categoria substanței.

În adevăr, după această categorie, ca să putem percepe curgerea neîntreruptă sau schimbarea neconținută a fenomenelor naturii, trebuie neapărat s'o raportăm la ceva ce rămâne, pururea, statornic sau neschimbat. Așa bunăoară, ca să percepem curgerea timpului și s'o putem măsura, noi avem obiceiul s'o sensibilizăm, transformând-o într'o intuiție spațială, prin mișcarea uniformă a acelor unui ceasornic. Această mișcare însă, noi n'am putea-o percepe, dacă n'am raporta-o la cadranul imobil al ceasornicului, pe care sunt înscrise orele, minutele și secunde. Dacă am face așa, încât, odată cu acele ceasornicului să se miște, învârtindu-se uniform, și cadranul lui, este evident că n'am mai putea percepe curgerea timpului, și, ne mai putând-o măsura, n'am mai ști niciodată « cât e ceasul », cum obișnuim să zicem. Perceperea și măsurarea timpului ar deveni, în acest caz, imposibile, fiindcă n'am mai putea raporta mișcarea acelor ceasornicului la un cadran care să rămână nemișcat. Dacă presupunem acum că, odată cu acele ceasornicului și cu cadranul lui, s'ar mișca și peretele

pe care e atârnat, — sau chiar că, odată cu peretele, s'ar mișca, în același ritm și în aceeași direcție, și celelalte obiecte înconjurătoare, toate fără deosebire, e probabil că, în mijlocul acestei mobilități generale, mișcarea ar deveni imperceptibilă. N'am mai putea-o percepe, fiindcă n'am mai putea-o raporta la nimic imobil.

Tot așa, zice Kant, ca să percepem curgerea neîntreruptă sau schimbarea neconținută a fenomenelor naturii, trebuie neapărat să le raportăm la ceva ce rămâne pururea statornic, la ceva ce nu se schimbă niciodată. Acest ceva este, pentru mintea noastră, substanța, care servește de substrat fenomenelor din natură, tuturor fără deosebire.

Statornicia sau invariabilitatea substanței, odată admisă ca o necesitate a minții noastre, trebuie să-i precizăm natura. Cum trebuie, anume, s'o concepem?

A o concepe ca fiind de natură calitativă, ar fi mai anevoie. Intru cât servește de substrat fenomenelor ce se schimbă neconținut, s'ar putea ca substanța să încerce și ea modificări, să fie adică silită să ia neconținut alte forme, prin noi combinații ale elementelor ei ultime. Altfel, schimbarea neconținută a fenomenelor nu s'ar mai putea înțelege. Iacă de ce oamenii de știință s'au mărginit să considere statornicia sau invariabilitatea substanței numai sub aspectul ei cantitativ. Formele, pe care le ia substanța, se pot schimba neconținut, dându-i neconținut înfățișeri diferite, din punct de vedere calitativ. Cantitatea ei însă rămâne totdeauna aceeași. Sub acest aspect cantitativ, mai ales, statornicia sau invariabilitatea substanței, este, pentru mintea noastră, o intuiție necesară.

Ca să ne încredințăm mai bine de necesitatea acestei intuiții, să considerăm încă una din formele propoziției pe care am luat-o ca exemplu. Oamenii de știință obișnuiesc să zică, în mod curent, că materia este indestructibilă. Pe ce se întemeiază această afirmare, și care e valoarea ei?

Cum se știe, în fizică și în chimie se fac adesea măsurători, spre a se vedea dacă atunci când se schimbă starea fizică sau constituția chimică a unui corp material, se schimbă și greutatea lui. Un corp solid, pe care îl sfărâmăm, prefăcându-l în pulbere, își schimbă, întru câtva, starea fizică. La cântar,

însă, greutatea lui rămâne aceeași. Sau dacă, prin căldură, topim un corp solid, un metal bunăoară, făcându-l să devină lichid, starea lui fizică se schimbă și mai mult. Cântarul însă ne arată că greutatea lui rămâne aceeași. Tot așa, când punem o bucată de lemn pe foc, nu numai starea ei fizică, ci și constituția ei chimică se schimbă cu desăvârșire. Arzând, ea se transformă, pe de o parte, într'un complex de materii gazoase, căruiua îi dăm numele comun de fum, iar pe de alta într'un reziduu solid, care este cenușa. Dacă culegem toate aceste produse ale arderii și le punem pe cântar, constatăm că greutatea lor totală este ceva mai mare decât aceea a bucății de lemn. Acest fapt curios, chimia ni-l explică zicând că la greutatea elementelor componente ale bucății de lemn s'a adăugat greutatea oxigenului din aer, care s'a combinat cu ele, — cu carbonul în deosebi, — spre a face posibi ă arderea. Iar dacă scădem acest adaus, din greutatea totală a produselor combustiei, ajungem la rezultatul că greutatea bucății de lemn a rămas, sub noua ei formă, aceeași.

Din experiențele de acest fel, știința trage concluzia că materia rămâne cantitativ aceeași, oricare ar fi transformările, fizice sau chimice, pe care le suferă, — și că, prin urmare, nicio părțică dintr'însa nu se poate pierde, prefăcându-se în nimic. Așa se demonstrează, în mod experimental, axioma ce se formulează în propoziția: materia este indestructibilă.

Dacă s'ar întemeia, însă, numai pe asemenea dovezi empirice, propoziția de care vorbim n'ar putea să aibă decât o valoare relativă. Cum am văzut, judecățile sintetice, care provin din experiență, nu pot avea decât o valoare mărginită la cazurile efectiv observate, în experiență. Ele nu pot dovedi nimic pentru celelalte cazuri, reale sau posibile, care ar putea foarte bine să le contrazică, — cel puțin parțial. Cum se explică, atunci, faptul că propoziția în chestie are pentru mintea noastră, a tuturor, o valoare absolută? Ne este, în adevăr, peste putință să credem că ea ar putea să fie falsă, — că adică, vreunde în Univers, materia s'ar putea preface, cândva, în nimic, — așa în cât cantitatea ei totală să poată scădea.

Acest fapt, zice Kant, nu devine explicabil decât în ipoteza că propoziția de care e vorba nu provine din experiență,

ci ne este impusă de prezența, în constituția noastră intelectuală, a unei forme apriori, care este categoria substanței. În adevăr, cu tot caracterul ei subiectiv de simplă necesitate a minții noastre, propoziția în chestie are totuși o valoare obiectivă, aplicându-se, pretutindeni și totdeauna, în experiență, tuturor fenomenelor din natură. Toate calculele științifice, care se fac pe baza ei, sunt, fără excepție, confirmate, în aplicare, de experiență. Această valoare obiectivă a propoziției pe care o examinăm vine de acolo că, pentru mintea noastră, nu poate exista experiență decât numai în cadrul formelor ei apriori, — în specie, în cadrul formelor apriori ale inteligenței, printre care se găsește și categoria substanței. De unde rezultă că toate determinările acestei categorii se aplică, cu necesitate, întregii experiențe, — adică tuturor fenomenelor pe care le constatăm într'însa. Toate trebuie să se supună acestei categorii a substanței.

VI

Dar să luăm o altă axiomă, din cele ce servesc de fundament științelor naturii, — care e poate cea mai însemnată dintr'însele și care ne face, în orice caz, să pătrundem în inima chiar a conflictului epistemologic dintre Hume și Kant. Să luăm, anume, propoziția: tot ce se întâmplă are o cauză. Această propoziție, zice Kant, urmând schema obișnuită a demonstrațiilor sale, nu este o judecată analitică. Am văzut, în capitolul precedent, că noțiunea cauzei, care se găsește implicată în această propoziție, este ideea a ceva ce *există acum*. Noțiunea efectului însă, pe care îl poate produce o cauză, este ideea a ceva ce urmează *a lua ființă în viitor*. Aceste două idei însă n'au nicio legătură una cu alta; nu se poate zice că cea din urmă se cuprinde în cea dintâi, așa încât să poată fi scoasă dintr'însa prin analiză logică. Dovadă că e așa e faptul că, atunci când considerăm un fenomen, ce ne interesează din vreun punct de vedere, ca o cauză posibilă, și ne întrebăm care pot să fie efectele lui, — oricât l-am examina, *în momentul acela*, nu putem prevedea efectele pe care le va produce *ulterior*. Nu le putem prevedea, firește, decât numai

dacă experiența nu ni le-a arătat mai nainte, în alte cazuri anterioare, numai dacă trebuie adică să le descoperim prin simpla analiză logică a noțiunii fenomenului în chestie. Am luat, atunci, în această privință, exemplul unui chimist care, când descopere un corp nou, nu poate prevedea mai dinainte reacțiunile lui, în contact cu alte corpuri. Efectele lui, adică, nu i le poate arăta analiza, pură și simplă, a noțiunii chimice a acelui corp. Nu i le poate arăta decât experiența.

Intru cât însă axioma, ce rezumă în sine principiul cauzalității, ia forma sub care am citat-o adineaori, argumentarea, ce neagă propoziției respective caracterul de judecată analitică, trebuie să capete o înfățișare corespunzătoare. Propoziția în chestie sună: tot ce se întâmplă are o cauză. Subiectul ei este: ceea ce se întâmplă. Ca noțiune, subiectul acesta nu trezește în mintea noastră decât ideea, destul de vagă, a unei apariții în timp. Ceva, adică, ce nu exista mai înainte, începe, la un moment dat, să existe. Predicatul propoziției noastre vine apoi și ne spune că o asemenea apariție are o cauză. Ceea ce începe, adică, să existe la un moment dat, este precedat de ceva ce exista mai nainte. *Trebuie* chiar să fie precedat, fiindcă, altfel, n'ar putea să apară. Aceste două idei însă, a ceva ce începe să existe *acum*, și a ceva ce exista *mai 'nainte*, sunt, pentru mintea noastră, deosebite și independente una de alta. Noi putem gândi foarte bine ceea ce *este* acum, fără să ne simțim obligați să gândim ceea ce *a fost* mai nainte. Aceste două noțiuni, așa dar, fiind deosebite și independente una de alta, nu pot fi întrunite laolaltă, ca subiect și predicat, într'o propoziție unică, decât numai printr'un act de sinteză mentală. Propoziția, pe care am luat-o ca exemplu, este prin urmare o judecată sintetică.

Care este însă originea ei, ca atare? Poate proveni ea, oare, din experiență? Nu, răspunde Kant. Și n'ar mai fi nevoie s'o demonstrăm, în deosebi. Ne-a aratat-o Hume, destul de bine. Esența ideii de cauzalitate o constituie ideea de acțiune eficientă. Și am văzut că experiența nu ne arată, nicăieri și niciodată, o asemenea acțiune. Ea nu ne dă decât simple succesiuni de fenomene. Din succesiunea fenomenelor însă, zice Kant, nu se poate extrage ideea cauzalității, fiindcă, cum am

văzut, succesiunea însăși n'o atribuim noi fenomenelor decât pe baza acestei idei, care trebuie să existe, ca atare, mai dinainte în mintea noastră. De unde, concluzia lui că ideea de care e vorba nu poate fi de cât conștiința pe care o avem de o formă apriori a inteligenței noastre, — și anume de categoria cauzalității. Iar judecata sintetică a cărei origine o căutăm, — judecata care se formulează în propoziția: tot ce se întâmplă are o cauză, — nu face altceva decât să exprime această idee.

Categoria cauzalității este dar temelia, atât a certitudinii subiective, cât și a valorii obiective, a judecății de care e vorba. Pe de o parte mintea noastră e silită să conceapă această judecată ca absolut necesară. Ne este, adică, peste putință să credem că ar putea să fie altfel decât afirmă ea, — că s'ar putea întâmpla adică vreodată, în Univers, ceva care să nu aibă o cauză. Pe de altă parte, în sfârșit, această necesitate subiectivă a minții noastre este, în același timp, o necesitate obiectivă a naturii. A naturii, se înțelege întru cât o cunoaștem. Ca atare, natura se compune din fenomene, care, ca să existe, trebuie să se supună formelor apriori ale minții noastre, adică spațiului și timpului, ca forme ale sensibilității, și, între alte forme ale inteligenței, și categoriei cauzalității. De aci vine faptul, la prima vedere uimitor, că prevederile științelor naturii, cu privire la cursul viitor al fenomenelor de care se ocupă ele, sunt confirmate de experiență. Prevederile de acest fel se întemeiază, în adevăr, pe ideea că niciun fenomen nu poate apărea, în natură, fără să aibă o cauză, și că relațiunile cauzale, stabilite pe baza acestei idei între fenomene, sunt constante. Aceste relații cauzale însă, întru cât hotărâsc ordinea în care se desfășură fenomenele Universului, constituiesc legile lui. Iar aceste legi ne permit să prevedem cursul lor în viitor fiindcă, întru cât sunt stabilite de mintea noastră, care le impune naturii, fenomenele ei trebuie să li se supună. Cum zice Kant însuși, într'o frază celebră din Prolegomene: « Intelectul nostru nu-și scoate legile lui din natură, ci dimpotrivă prescrie naturii legile sale ». De aceea « intelectul nostru este originea ordinii universale a naturii, pentru că supune toate fenomenele sub legile sale proprii și constituie în acest chip o experiență apriori (din punct de vedere formal), în

virtutea căreia tot ce poate fi cunoscut numai prin experiență să fie supus în mod necesar legilor intelectului ». Putem astfel considera natura însăși, întru cât o cunoaștem, ca nefiind, « posibilă » decât grație formelor apriori ale minții noastre. Sau, cu propriile cuvinte ale lui Kant: « Natura nu este posibilă decât datorită alcătuirii intelectului nostru... » ¹⁾.

Așa demonstrează Kant posibilitatea științelor naturii, adică valoarea lor universală și necesară, care se întemeiază, ca și aceea a științelor matematice, pe formele apriori ale minții omenești. Ne mai rămâne acum să căutăm un răspuns la o ultimă întrebare. Dacă știința este posibilă, în condițiile pe care le-am văzut, — cum rămâne însă cu metafizica? Putem oare crede că este posibilă, în cadrul acelorași condiții, și această cunoaștere, de un nivel mai înalt, a lumii?

¹⁾ *Prolegomene*, trad. rom. C. Antoniadă, p. 180, 113.

CAP. IV

IMPOSIBILITATEA METAFIZICEI, CU MIJLOACELE CUNOAȘTERII TEORETICE

I

Antichitatea, în frunte cu Platon, a considerat filosofia ca trebuind să fie, în primul rând, cunoașterea lucrurilor supra-sensibile, ce se puteau numai gândi eu rațiunea, nu și percepe cu simțurile, — a lucrurilor adică de dincolo de marginile lumii fizice. Această concepție s'a precizat accentuându-se din punct de vedere verbal, atunci când Aristotel a pus înainte ideea acelei *πρώτη φιλοσοφία*, care se situa dincolo de științele lumii fizice: *μετὰ τὰ φυσικά*. Cu acest înțeles, cel puțin, a început a i se zice, dela Andronic din Rhodos înainte, filosofiei prime, de care, în operele lui Aristotel, era vorba în cărțile ce urmau după cele consacrate științelor fizice, mai pe scurt: metafizică. Evul mediu și timpurile moderne au urmat, în majoritatea cazurilor, această concepție. Iar rezultatul a fost că, afară de rare excepții, majoritatea cugetătorilor ce le-au ilustrat, au umplut școalele filosofice de controverse, cu privire la lucrurile suprasensibile. După Kant, însă, controversele de acest fel erau condamnate să rămână sterile. El nu credea, în adevăr, că metafizica, în înțelesul ei tradițional, era posibilă. Și a consacrat a doua parte a Logicei tradiționale din Critica rațiunii pure, demonstrării acestei păreri. Calea pe care izbutise să restabilească, cu atâta trudă, posibilitatea științei, ducea, din nefericire, în mod inevitabil la imposibilitatea metafizicei.

Cu privire la subdiviziunile aparatului nostru cunoscător, Kant urma psihologia lui Leibniz și a lui Wolff. Il considera, anume, ca compus din trei facultăți deosebite: sensibilitatea, inteligența și rațiunea. Iar rolul lor în mecanismul cunoașterii îl stabilea el, din punctul de vedere al criticismului, în chipul

pe care, în bună parte, l-am văzut, așa încât rămâne numai să-l completăm. Și anume, sensibilitatea unifică și ordonează, mai întâi, cu ajutorul formelor ei apriori, care sunt spațiul și timpul, multiplicitatea haotică a senzațiilor ce ne vin dela organele sensoriale, puse în activitate de solicitările « obiectelor » deosebite și independente de noi. Așa iau naștere intuițiile sau percepțiile acelor obiecte, — nu cum sunt în sine, ci cum ne apar, când intră în raport cu noi. Sensibilitatea ne dă astfel prima schiță a lumii fenomenelor. Intrând apoi la rândul ei în acțiune, inteligența pune în legătură, cu ajutorul formelor ei apriori, care sunt categoriile, intuițiile sau percepțiile noastre, și ne dă astfel judecățile, ce ne permit să înțelegem sau să ne explicăm fenomenele la care se referă ele. În sfârșit, pe o treaptă și mai înaltă, intervine rațiunea, care pune în legătură judecățile, formând din ele raționamente și, căutând condițiile adevărului fiecărui raționament în alte raționamente, le împreunează pe toate în serii unitare, ce se îndreptează, toate deopotrivă, către condițiile ultime, necondiționate sau absolute, în care înțelegerea sau explicarea lumii în general, sub diferitele ei aspecte, tinde să-și găsească încheierea, deplină și definitivă.

Asupra acestui mecanism al rațiunii trebuie să ne oprim un moment, ca să vedem mai de aproape cum funcționează el. După Kant, funcționarea lui ia două forme diferite: una *logică* și alta *transcendentală*. Cea dintâi rămâne strict subiectivă, determinând numai condițiile evidenței pentru mintea noastră; cea de a doua are pretenția să devină obiectivă, hotărînd realitatea unora din concepțiile noastre subiective, transformându-le adică în existențe obiective, ce depășesc marginile experienței posibile. Să le examinăm pe rând.

Judecățile noastre curente n'au totdeauna o evidență directă sau nemijlocită. Ele n'au o asemenea evidență decât numai atunci când se întemeiază pe constatări intuitive ale experienței. Când luăm în mână un lucru și îi simțim greutatea, când îl lăsăm liber și îl vedem căzând la pământ, ne credem îndreptățiți să formulăm judecata: acest corp e greu. Evidența acestei judecăți e directă sau nemijlocită, fiindcă se întemeiază pe constatări intuitive ale experienței sensibile. Ca atare însă,

această judecată e singulară. Ea nu e valabilă decât pentru obiectul de care e vorba. Dacă apoi, întemeindu-ne pe acest caz și pe altele de același fel, formulăm judecata generală: toate corpurile (înțelegând, firește, pe cele materiale, singurele care ne sunt date, în experiența sensibilă) sunt grele, evidența acestei judecăți nu mai e directă sau nemijlocită. Corpurile materiale sunt, în adevăr, nenumărate, așa încât nu ne stă în putință să le observăm pe toate, ca să facem, cu privire la toate, constatări intuitive, spre a determina greutatea lor. Evidența unei asemenea judecăți nu poate fi dar decât indirectă sau mijlocită; ea trebuie adică să se întemeieze pe altceva, — și anume, pe alte judecăți, mai evidente decât ea, și care îi pot împrumuta evidența lor, grație mecanismului unui raționament.

Dacă examinăm, acum, acest mecanism, putem înțelege foarte ușor în ce constă această împrumutare de evidență. Când zicem bunăoară: filosofii sunt, toți, muritori, fiindcă sunt oameni, și fiindcă oamenii sunt, toți, muritori, — întemeiem adevărul, pe care nu l-am putut constata intuitiv, al primei din aceste trei judecăți, pe adevărul, admis de toată lumea, al celorlalte două. Ceea ce înseamnă că un adevăr, care nu e încă stabilit, e condiționat de un adevăr stabilit de mai înainte.

Ca atare însă, ca izvor adânc de evidență indirectă sau mijlocită, raționamentul suferă de un neajuns, pe care l-a relevat, încă din antichitate, Aristotel. Concluzia unui silogism, totdeauna, își împrumută evidența ei dela aceea a premiselor, pe care se întemeiază. Ceea ce înseamnă că ea nu e adevărată decât numai dacă sunt adevărate premisele. De unde necesitatea de a verifica, mai departe, adevărul premiselor. Iar această verificare nu e posibilă, în marea majoritate a cazurilor, decât considerându-le ca concluzii ale unor alte premise anterioare. Ceea ce ne obligă să împingem verificarea noastră mai departe, examinând și adevărul acelor alte premise. Aristotel credea însă că procesul acesta de verificare s'ar putea întinde regresiv, la infinit, și ne-ar lăsa astfel veșnic nesatisfăcuți. I se părea dar, filosofului grec, că era neapărat necesar să ne oprim undeva, în seria verificărilor noastre, — și anume la câteva

adevăruri evidente prin ele însele, care să nu mai aibă, ca atare, nevoie de verificare.

Cu alte cuvinte, zice la rândul său Kant, argumentarea nu e decât procesul mintal prin care trecem dela un adevăr condiționat la condițiile lui. Iar această trecere, dela condiționat la condițiile lui, ca să nu se întindă la infinit, trebuie să se oprească undeva, la ceva ce nu mai are condiții, — la ceva necondiționat sau absolut. Acel ceva devine atunci un postulat al tuturor argumentărilor noastre de o categorie oarecare, adică al întregii serii respective de raționamente. Acelui ceva, necondiționat sau absolut, îi dă Kant numele de «principiu», — adică, în înțelesul etimologic al cuvântului, de «ceea ce este mai întâi» sau «la început». Se înțelege acum dela sine că un asemenea principiu, — sau, în general, principiile de acest fel, întru cât sunt mai multe, — fiind create de funcționarea «logică» a rațiunii, nu pot fi decât forme subiective ale ei, destinate să unifice judecățile noastre despre fenomene, dându-le, la toate deopotrivă, o evidență, care să le poată întruni în sisteme închise de «adevăruri». Acestor forme subiective, însă, funcționarea «transcendentală» a rațiunii tinde să le dea o valoare obiectivă, transformându-le în existențe deosebite și independente de ea, adică în lucruri în sine. Pe această cale, funcționarea transcendentală a rațiunii creează metafizica, cu diferitele ei entități.

În adevăr, ce sunt *principiile*, la care am văzut că duce funcționarea ei logică? Nu sunt altceva decât *concepte*. Acestor concepte ale rațiunii, spre a le deosebi de acelea ale inteligenței, adică de noțiunile obișnuite, Kant le dă numele special de «idei», luând acest cuvânt într'un înțeles care se apropie de cel platonice, fără a se confunda cu el. Caracteristica ideilor, ca concepte raționale, este, pentru Kant, că «depășesc posibilitatea experienței». Cum zice el însuși: «Un concept scos din noțiuni și care depășește posibilitatea experienței este o idee sau un concept rațional»¹⁾. Ca concepte raționale, așa dar, ideile, dată fiind originea lor, nu se pot raporta la obiecte, care să ni se poată înfățișa în experiență. Ca și la Platon, adică,

¹⁾ Critica rațiunii pure, trad. Brăileanu, p. 294.

ideile plutesc, ca să zicem așa, și la Kant, deasupra lumii sensibile, pe care ne-o aduce la cunoștință experiența. Ele nu devin însă prin aceasta, la filosoful german, ceea ce erau la filosoful grec, adică existențe transcendente, deosebite și independente de mintea care le gândește. Ele rămân, pentru Kant, simple produse ale funcțiunii logice a rațiunii omenești, — pe care însă funcțiunea ei transcendentală tinde, cu stăruință, să le ipostazieze, transformându-le în substanțe. Înainte însă de a studia această transformare a ideilor, să stabilim mai întâi tabloul sau lista lor.

În acest scop, Kant procedează, ca și în cazul categoriilor, servindu-se de indicațiile logicei formale. După cum categoriile corespund felurilor de judecăți, tot așa ideile corespund felurilor de raționamente. Luând ca model silogismul, care era considerat, dela Aristotel încoace, ca fiind tipul cel mai perfect al raționamentului, logica tradițională deosebea trei forme de căpetenie ale lui. Și anume: silogismul categoric, în care premisa majoră e o judecată categorică, silogismul ipotetic, în care premisa majoră e o judecată ipotetică, și silogismul disjunctiv, în care premisa majoră e o judecată disjunctivă. Acestor trei feluri de raționamente le corespund trei tendințe fundamentale ale rațiunii. Grație lor, — cum zice Kant însuși, — noi ne simțim îndemnați « să căutăm mai întâi un necondiționat al sintezei categorice, într'un subiect, al doilea un necondiționat al sintezei ipotetice, a membrilor unei serii, al treilea un necondiționat al sintezei disjunctive, a părților într'un sistem ». « Există anume tot atâtea feluri de silogisme raționale, din care fiecare progresează prin prosilogisme spre necondiționat, un fel spre subiectul care nu mai este el însuși predicat, celălalt spre presuposiția care nu mai presupune nimic, și al treilea fel spre un agregat al membrilor diviziunii, agregat în care nu se mai cere nimic pentru a se desăvârși diviziunea conceptului » ¹⁾.

Prima tendință, adică, pe care o deslănțuiesc în mintea noastră silogismele categorice, ne împinge să căutăm condiția ultimă, și deci necondiționată, de care atârnă într'însele, — în

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 295—296.

toate deopotrivă, — valoarea legăturii dintre subiectele și predicatelor judecăților ce le alcătuiesc. S'o căutăm, anume, într'un subiect, care să nu mai poată fi pus în legătură, ca predicat, cu un alt subiect anterior, — într'un subiect care, excluzând o asemenea relație, să nu mai fie relativ, într'un subiect, cu alte cuvinte, absolut. Această tendință duce la ideea transcendentală a unei substanțe necondiționate, capabile să joace rolul unui subiect absolut, și care nu poate fi decât sufletul. De unde, o primă parte a metafizicei tradiționale, care se ocupă de această entitate, nu pe bază empirică, ci pe bază rațională, — lucrând adică, fără să facă apel la datele concrete ale experienței sensibile, numai cu conceptele abstracte ale rațiunii, — și care este psihologia rațională.

A doua tendință, apoi, a rațiunii noastre, — cea pe care o deslănțuesc într'însa silogisme ipotetice, — ne împinge să căutăm o presupunere ultimă, la care să se reducă toate presupunerile din judecățile lor ipotetice, dar care să nu mai presupună ea însăși nimic, înainte de ea. Că atare, acea presupunere ultimă trebuie să reprezinte totalitatea necondiționată a condițiilor de care atârnă posibilitatea empirică a fenomenelor. A doua tendință a rațiunii noastre duce astfel la ideea transcendentală a unei substanțe universale, capabile să joace rolul de obiect absolut în fața subiectului absolut, — și care nu poate fi decât lumea. De unde, a doua parte a metafizicei tradiționale, care se ocupă de această entitate, nu pe bază empirică, cum fac științele particulare, ce studiază diferitele categorii de fenomene ale naturii, ci pe bază rațională, — lucrând adică, fără să facă apel la datele concrete ale experienței sensibile, numai cu conceptele abstracte ale rațiunii, — și care este cosmologia rațională.

A treia tendință, în sfârșit, a rațiunii noastre, — cea pe care o deslănțuesc într'însa silogisme disjunctive, — ne împinge să căutăm unitatea ultimă, totalitatea deplină, a termenilor pe care îi deosebesc și îi opun unii altora judecățile disjunctive ce le alcătuiesc. Ca atare, acea unitate ultimă, acea totalitate desăvârșită, nu poate fi decât o substanță capabilă să cuprindă în sine totul, într'o armonie care să facă să dispară dintr'însa orice deosebire, orice opoziție, orice contrast. Această a treia

tendință a rațiunii ne duce prin urmare la ideea transcendentă a unei substanțe superioare, atât sufletului ca subiect, cât și lumii ca obiect, și care nu poate fi decât Dumnezeu. De unde, a treia parte a metafizicii tradiționale, care se ocupă de această entitate supremă, nu pe bază empirică, ci pe bază rațională, — lucrând adică, fără să facă apel la datele concrete ale experienței sensibile, numai cu conceptele pure ale rațiunii, — și care este teologia rațională.

Ideile transcendente însă, pe care se întemeiază aceste trei părți ale metafizicii, sau care, în orice caz le procură cadrul și obiectul, nu sunt decât concepte pure ale rațiunii. Ca atare, ele nu se pot compara cu conceptele intelectului, adică cu noțiunile propriu zise. Acestora, întru cât au fost scoase din intuiții sensibile, le corespund totdeauna obiecte reale, — obiecte empirice, se înțelege, întru cât ne sunt date în experiența sensibilă, dar, tocmai de aceea, reale. Conceptelor pure ale rațiunii, întru cât izvorăsc, cum am văzut, din raporturile abstracte, în lăuntrul raționamentelor, ale noțiunilor abstracte pe care ni le procură intelectul, nu le pot corespunde obiecte reale, ce ne-ar fi date prin intuiții sensibile. Nu le pot corespunde decât obiecte ale gândirii noastre, cărora n'avem motive suficiente ca să le atribuim o altă existență decât cea ideală, să le considerăm cu alte cuvinte ca reale, ca existând, în adevăr, în afară de mintea noastră. Dimpotrivă avem motive suficiente ca să nu le recunoaștem asemenea atribute. Căci realitatea, existența, sunt categorii ale inteligenței, care nu se aplică decât fenomenelor, — adică obiectelor ce ne sunt date în experiența sensibilă, în cadrul și în limitele ei, exclusiv. Obiectelor pe care le gândim numai, concepându-le ca necondiționate sau absolute, — și prin urmare ca depășind experiența, al cărei conținut este în întregime condiționat sau relativ, întru cât obiectele ei nu iau ființă decât numai intrând în raport cu noi și îmbrăcând formele apriori ale sensibilității și inteligenței noastre, — nu le putem atribui această calitate esențială, a realității obiective sau a existenței deosebite de noi înșine. În general, obiectele pe care le gândim, sub forme abstracte, noționale, trebuie, pentru ca să le putem recunoaște realitatea, să ne fie date mai întâi, sub forme con-

crete, în experiență, prin intuiții sensibile. Iar ca atare, ele trebuie să fie, evident, realizate în întregime, în momentul când luăm o primă cunoștință de ele, pe calea intuițiilor sensibile. Obiectele ideilor rațiunii, însă, nu sunt și nu pot fi realizate în întregime, în momentul când le gândim, — așa cum am văzut că le putem gândi, ca ținte ultime ale unor procese de căutare a necondiționatului sau absolutului. Ca atare, ele presupun, spre a putea fi concepute ca realizate, o totalizare integrală a experienței, sub ambele ei forme, sensibilă și intelectuală. O asemenea totalizare, însă, trebuie să îmbrățișeze întreaga lume pe care o cunoaștem, sub ambele forme sub care o cunoaștem, cu sensibilitatea și cu inteligența. Sub cea dintâi din aceste forme însă, care precedă, ca un punct de plecare inevitabilă, pe cea de-a doua, lumea ni se înfățișează ca fiind fără margini, în spațiu și timp. Ceea ce însemnează că ea nu poate fi îmbrățișată niciodată în întregime, nici în întinderea, nici în desfășurarea ei. O totalizare integrală a experienței fiind astfel imposibilă, obiectele ideilor rațiunii nu pot fi niciodată realizate, în momentul când le gândim, — și nu le putem prin urmare considera ca având o existență reală. Ele nu pot avea decât o existență problematică, — în înțelesul că existența lor este posibilă. În acest înțeles, în adevăr, orice obiect pe care îl gândim, dacă nu este contradictoriu, este posibil. Ceea ce nu însemnează însă, numai decât, că este și real. Simpla posibilitate nu e tot una cu realitatea.

Și totuși, rațiunea omenească a făcut neconținut, în metafizica tradițională, saltul, plin de riscuri și de primejdii, dela posibilitate la realitate. Ceea ce explică un asemenea salt, — fără a-l legitima, se înțelege, — era o necesitate subiectivă ce stăpânea funcționarea rațiunii, și a cărei natură înșelătoare nu fusese încă desvăluită, — așa cum își propunea Kant s'o facă, în partea respectivă din opera sa capitală. Necesități subiective de care e vorba îi dădea el numele de « iluzie transcendențială » și îi lămurea mecanismul în chipul următor. Rațiunea noastră, care, pornind dela condiționat, caută, cum am văzut, necondiționatul, — un necondiționat la care să se poată opri în fiecare din seriile ei de explicări, — are tendința

invincibilă să creadă că, dacă este real condiționatul dela care pornește, trebuie să fie reală și seria întreagă a condițiilor lui, fără de care el n'ar fi putut lua ființă. Iar dacă este reală seria întreagă a condițiilor lui, atunci trebuie să fie real și necondiționatul, de care îi atârnă existența, ca atare. Rațiunea, zice Kant însuși, « cere pentru un condiționat dat o totalitate absolută din spre partea condițiunilor (supt care intelectul supune unității sintetice toate fenomenele) făcând prin aceasta din categorie ¹⁾ o idee transcendentală, pentru a da sintezei empirice integralitate absolută prin continuarea ei până la necondiționat (ceea ce nu se găsește nici când în experiență, ci numai în ideie) ». Și adaugă imediat: « Rațiunea cere aceasta după principiul: *dacă e dat condiționatul, atunci e dată și toată suma condițiunilor, deci e dat și necondiționatul absolut*, prin care singur a fost posibil condiționatul » ²⁾.

Așa ajunge rațiunea omenească să creadă în realitatea obiectelor, a căror existență o presupun, numai, ideile sale. Această credință însă, oricât pare de firească din punct de vedere logic, e neîntemeiată din punct de vedere transcendental. În adevăr, trecerea dela condiționat la condițiile lui este, din punct de vedere logic, nu numai firească, dar și necesară. Dar modalitățile ei, care sunt două, nu sunt de aceeași valoare, din punct de vedere transcendental. Prima modalitate duce dela un condiționat la o condiție, care este ea însăși condiționată. Procesul logic al căutării condițiilor unui condiționat anumit se desfășură astfel mai departe, tot mai departe, în domeniul experienței, sensibile și intelectuale. Iar în acest domeniu, condițiile, ce se descopere progresiv, ale condiționatului dat, sunt, ca și el, reale, de vreme ce sunt obiecte a căror existență se stabilește prin noțiuni ale intelectului și se constată prin intuiții ale sensibilității. Când însă, spre a pune capăt acestui proces logic, care amenință să se întindă la infinit, intervine rațiunea, făcându-l să atârne, în întregime, de ceva necondiționat, — acest act al ei depășește experiența, sensibilă și intelectuală, în domeniul căreia nu poate exista nimic necondiționat. Cum zice Kant însuși, în pasajul citat mai sus,

¹⁾ Din categoria totalității.

²⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 371.

necon condi ționatul «nu se găsește în experiență, ci numai în idee». Ca atare, așa dar, necon condi ționatul nu mai este un obiect real, care să ne poată fi dat în experiență; nu mai este decât o idee, concepută de rațiunea noastră. Sub a doua formă a ei, prin urmare, trecerea dela condi ționat la condi țiiile lui, care este, din punct de vedere logic, firească și necesară, nu mai duce, ca sub prima ei formă, la obiecte reale, ci numai la idei ale unor existențe posibile.

Iluzia, că procesul logic de care e vorba duce la realități ontologice, izvorăște dintr'o aparență ce, din nefericire, nu se poate evita. Ideea unui necon condi ționat, care încheie seria condi țiiilor unui condi ționat oarecare, ia în mod fatal, pentru rațiunea noastră, aparența unei limite, care pune capăt căutării condi țiiilor aceluși condi ționat, și prin urmare aparența unui hotar al experienței, sensibile și intelectuale, în direcția respectivă. Un hotar, însă, și-l reprezintă mintea omenească, în general, sub forma unui obiect care mărginește un alt obiect. Hotarul unei țări, bunăoară, este adesea un fluviu sau un lanț de munți. Hotarul unei moșii poate fi un șanț, săpat în pământ, sau un șir de pietre. Hotarul unui teren desemnat pe hârtie este o linie, care, în felul ei, este și ea un obiect material, devreme ce poate forma con ținutul unei intuiții sensibile. De unde credința că necon condi ționatul, ca hotar al unei serii de condi ții, este și el, ca și acele condi ții pe care le mărginește, o realitate dată, adică un obiect. E o iluzie asemenea cu aceea, care ne face să credem că, la marginile orizontului nostru vizual, cerul se sprijină pe pământ. Astronomia ne explică această iluzie optică, dar n'o poate înlătura. Ea este un produs al structurii ochilor noștri. Eroarea epistemologică, așa dar, — pe care o comitem, e drept, în mod involuntar, dar de care suntem datori să ne dăm seamă, — constă în a crede că hotarul presupus al experienței ne este dat în experiență, ca un obiect real al ei, pe când el nu ne poate fi dat decât în gândire, ca un obiect ideal al ei, și anume ca o simplă idee a rațiunii.

Iluzia transcendentală, al cărei mecanism l-am studiat, a permis metafizicii tradi ționale să ipostazieze ideile rațiunii, să le transforme în substanțe, cu o realitate ontologică absolută.

Printr'un proces logic, apoi, ce lua drumul opus aceluia pe care l-am examinat, metafizica tradițională își constituia edificul cunoștințelor sale iluzorii despre realitățile de dincolo de marginile experienței, pe care le crease ea însăși, în mod nelegitim. Pornind dela natura lor presupusă, ea deduce toate calitățile și proprietățile lor. Și fiindcă nu putea înlătura iluzia transcendentală, care sta la originea concepțiilor fundamentale ale pseudo-științei ce purta numele pompos de metafizică, nu-i rămânea lui Kant decât să arate că pseudo-cunoștințele ei nu puteau fi reale fiindcă se întemeiau pe raționamente greșite, din punct de vedere logic, sau erau de-a-dreptul contradictorii. Această încercare critică a format obiectul propriu al Dialecticei transcendente.

II

Cea dintâi din concepțiile fundamentale ale metafizicei tradiționale, pe care a întreprins autorul Criticii rațiunii pure s'o examineze mai de aproape, a fost aceea a sufletului, ale cărui calități și proprietăți le descria, amănunțit și cu o siguranță apodictică, psihologia rațională. Pentru acea pseudo-știință, atât de la modă pe acea vreme, sufletul era o substanță imaterială, simplă, identică totdeauna cu ea însăși, personală și incoruptibilă sau nemuritoare. Kant a socotit că trebuia să făgăduiască mai întâi acelei substanțe presupuse caracterul de substanță, să-i nege adică existența, ca ceva deosebit și independent de cugetarea noastră, a cărei simplă modalitate era. În adevăr, rațiunea noastră, spre a totaliza mulțimea infinită a fenomenelor experienței noastre interne, unificând astfel varietatea stărilor noastre de conștiință, a simțit, cum am văzut, nevoia firească să încheie seria condițiilor lor cu un termen necondiționat, căruia i-a dat numele de suflet. Ca atare, însă, acel termen nu exprimă decât unitatea cugetării noastre, nu un obiect al ei. Căci unitatea cugetării nu este decât o formă a ei înseși, nu ceva deosebit și independent de ea, nu ceva care să existe prin sine însuși, nu adică o substanță. Iar eroarea, — sau «paralogismul», cum zice Kant, — vine de acolo, că se ia intuiția unității funcționale a

conștiinței noastre, drept o intuiție a unui obiect ce nu ne este nici de cum dat în experiență, așa încât să-i putem afirma realitatea. Cu propriile cuvinte ale filosofului însuși: « o simplă neînțelegere a dat naștere psihologiei raționale. Unitatea conștiinței, care stă la baza categoriilor, se ia aci drept intuiție a subiectului ca obiect, aplicându-i-se apoi categoria substanței. Ea este însă numai unitatea în gândire, prin care singură nu e dat niciun obiect, la care deci categoria substanței, care presupune totdeauna o intuiție dată, nu poate fi aplicată și, prin urmare, acest subiect nici nu poate fi cunoscut. Subiectul categoriilor deci, prin faptul că le gândește pe acestea, nu poate dobândi un concept despre sine însuși, ca despre un obiect al categoriilor; căci pentru a le gândi pe acestea, el trebuie să pună la bază pură sa conștiință de sine... » ¹⁾. Ca obiect al categoriilor, în adevăr, subiectul care gândește categoriile ar trebui să fie condiționat de ele. O asemenea răsturnare de raporturi este însă imposibilă. Categoriile nu pot condiționa, ca pe un obiect al lor, pe subiectul însuși care le gândește, fiindcă nu iau ele însele naștere și nu intră în funcțiune decât prin activitatea acelui subiect, care, cum zice Kant, pune la temelia lor « pură sa conștiință de sine ». Iar această pură conștiință de sine a subiectului cugetător nu este altceva decât conștiința unității Cugetării, pe care mintea omească o rezumă în așa numitul « Eu ». Fiecare om crede în unitatea cugetării sale, are adică conștiința ei, fiindcă raportează toate ideile sale la unul și același subiect cugetător, care este Eul său propriu. Conștiința de sine a acestui Eu este, zice Kant, ceea ce stă la temelia categoriilor, în general, — și prin urmare și la temelia categoriei de substanță. De unde rezultă că existența ca substanță a Eului cugetător, adică a sufletului, nu poate fi dovedită prin întrebuițarea nelegitimă a acestei categorii.

Din existența, stabilită pe această cale inadmisibilă, a sufletului ca substanță, deduce apoi psihologia rațională toate caracterele pe care i le atribue. De vreme ce, ca subiect al tuturor actelor noastre de gândire, sufletul ne este dat numai

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 329.

în conștiința noastră, care nu este materială, nu poate fi nici el decât imaterial. Fiind, în același timp, subiectul unic al stărilor noastre de conștiință multiple, sufletul nu poate fi el însuși multiplu, nu poate avea adică părți; el este prin urmare simplu. Ca atare, sufletul este incoruptibil; numai lucrurile compuse din părți se pot altera, și pot dispărea, cu timpul; fiind adică incoruptibil, sufletul este nemuritor. În sfârșit, fiind simplu, sufletul, după cum nu se poate altera, nu poate nici varia; el rămâne veșnic identic cu sine însuși; iar conștiința acestei identități îi dă, în chip firesc, personalitate; conștiința identității sufletului cu sine însuși ia în chip firesc forma cunoscută, a permanenței unei personalități.

Prin toate aceste caractere, ce decurg din substanțialitatea lui, sufletul se înfățișează, în psihologia tradițională, așa cum o reprezentau bunăoară Leibniz și Wolff, ca o existență eminemamente spirituală. Iluzia transcendentală duce astfel, în metafizică, la «pneumatism», — termen prin care Kant desemnează spiritualismul, ca ipoteză ontologică. Dată fiind dar importanța, pe care o lua prin consecințele ei, substanțialitatea ce se atribuia sufletului, autorul Criticei rațiunii pure a crezut că trebuia să insiste asupra erorii logice pe care o comitea, în această privință, psihologia rațională, spre a-i preciza mai bine natura. Ea constă în acea sofismă, pe care logica vechea o numea «sophisma figurae dictionis», fiindcă unul din termenii argumentării apărea, în cursul ei, sub două înfățișeri, adică cu două înțelesuri, diferite, și căreia logica medievală, referindu-se în special la raționamentul silogistic i-a dat numele de «quaternio terminorum». Kant însuși desvăluia această eroare fundamentală în chipul următor:

«În procedeul psihologiei raționale domină un paralogism care e reprezentat prin următorul silogism rațional:

Ceea ce nu poate fi gândit altfel decât ca subiect, nici nu există în altfel decât ca subiect și este deci o substanță.

Or, o ființă cugetătoare, considerată numai ca atare, nu poate fi gândită în altfel decât ca subiect.

Prin urmare, ea și există numai ca atare, deci ca substanță.

În majoră se vorbește despre o ființă care în general poate fi gândită supt toate raporturile, prin urmare și așa cum poate

fi dată în intuiție. În minoră însă, e vorba de aceeași ființă numai întru cât ea se consideră pe sine însăși ca subiect numai cu privire la gândire și la unitatea conștiinței, nu însă și în același timp în raport cu intuiția, prin care ea e dată gândirii ca obiect. În acest fel se scoate concluziunea *per sophisma figurae dictionis*, deci printr'un raționament înșelător » ¹⁾).

Kant susține, cu alte cuvinte, că termenul subiect e luat, în cele două premise ale silogismului citat, în două înțelesuri diferite. În premisa majoră, e luat în înțelesul de subiect *al* judecăților noastre, de subiect *despre care* se afirmă sau se neagă un predicat, de subiect care constituie adică *obiectul* actului judecării. În premisa minoră, dimpotrivă, e vorba numai de subiectul care formulează judecățile noastre, de subiectul care afirmă sau neagă ceva despre subiectul acelor judecăți, sau, cu alte cuvinte, despre obiectul judecării, ca act al gândirii. În primul caz, adică, e vorba de subiectul *real* al judecăților, în al doilea de subiectul lor *logic*. Este însă evident că subiectul nu poate fi considerat ca substanță decât numai ca subiect *real*, fiindcă numai ca atare este un obiect ce ne poate fi dat, în experiență, într'o intuiție. Ca subiect logic, numai, nu i se poate atribui subiectului substanțialitatea, fiindcă nu este, ca atare, decât condiția logică a formulării judecăților și nu poate deveni niciodată un obiect al lor, un obiect care să ne poată fi dat, ca atare, în experiență, printr'o intuiție. Silogismul citat se abate dar dela o regulă fundamentală a raționamentului silogistic, — aceea, anume, de a nu avea decât trei termeni, — dintre care cel mediu trebuie să fie același în ambele premise, ca să poată lega în mod valabil, în concluzie, termenul major cu cel minor. Cele două înțelesuri diferite în care e luat termenul « subiect » în cele două premise ale silogismului psihologiei raționale face din el o « quaternio terminorum », — adică un paralogism. Concluzia lui nu poate fi dar adevărată. Sufletul nu e o substanță.

Dacă însă nu se poate dovedi, pe terenul cunoașterii și cu mijloacele ei, că sufletul este o substanță, atunci nu i se pot atribui nici calitățile ce i-ar reveni pe baza substanțialității

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 317.

sale, — adică simplitatea, identitatea, personalitatea, incoruptibilitatea, etc., — așa cum făcea psihologia rațională. Nu e dar indispensabil să-l urmărim pe Kant în argumentările speciale, prin care a ținut să arate, în fiecare caz, imposibilitatea unei asemenea atribuirii. Ar fi să dăm proporții prea mari acestei analize, al cărei scop nu poate fi decât să lămurească punctele esențiale ale criticismului kantian, nu să reproducă întregul conținut al Criticei rațiunii pure. Să ne grăbim deci a trece la a doua parte a metafizicei tradiționale, adică la cosmologia rațională.

Cum o arată și numele, această parte se ocupă de Univers, pe care îl consideră ca fiind unitatea necondiționată a tuturor părților lumii ce ne este dată în experiența externă, părți care, limitându-se reciproc în spațiu și timp, se condiționează unele pe altele. Ca totalitate a lor, Universul nu mai este, el însuși, condiționat de nimic, — este adică Necondiționatul pe care îl caută rațiunea omenească, în tendința ei invincibilă de a trece pururea dela condiționat la condițiile lui, trecere în care simte nevoia să se oprească, în cele din urmă, la un termen fără condiții. Ca atare, cum am văzut, Universul nu este decât o idee a rațiunii noastre, care îl gândește, nu un obiect al experienței noastre sensibile și intelectuale, în care ne-ar fi dat printr'o intuiție. Și totuși, iluzia transcendentală, al cărei mecanism l-am examinat mai sus, a făcut pe atâția filosofi să considere Universul, în cosmologia rațională, ca o existență de sine stătătoare, ale cărei caractere s'au apucat să le determine, pe cale strict rațională, fără să recurgă la experiență și la intuițiile ei. Iar rezultatul a fost că determinările acestea au luat forme contradictorii, care au încurcat gândirea filosofică într'o « antitetică » cu atât mai penibilă, cu cât, fiind naturală, era inevitabilă. Din cauza ei, în adevăr, rațiunea omenească a fost silită să facă, cu privire la Univers, afirmări care, deși se excludeau reciproc, erau totuși deopotrivă de necesare. Acelor contradicții fatale le-a dat Kant numele de « antinomii ».

Cea dintâi dintr'insele este cea privitoare la « cantitatea » Universului, — din cele două puncte de vedere al Esteticii transcendente, — adică la întinderea în spațiu și la durata

în timp a lumii ce ne este dată în experiența sensibilă. Ea constă din două afirmări contradictorii, dar deopotrivă de necesare, din care una poartă numele de teză, iar cealaltă de antiteză. Teza susține dimpotrivă, că lumea are un început în timp și margini în spațiu, este adică finită. Antiteza susține, dimpotrivă, că lumea n'are un început în timp, nici margini în spațiu, este adică infinită. Iar fiecare din aceste afirmări își dovedește necesitatea, în mod negativ, prin imposibilitatea celeilalte. Spre a se convinge, bunăoară, de adevărul tezei că lumea are un început în timp și margini în spațiu, rațiunea noastră face presupunerea contrară, cea pe care o reprezintă antiteza, și se încredințează fără greutate că este inadmisibilă. Să presupunem, în adevăr, că lumea n'a avut un început în timp, că existența ei se întinde, în trecut, la infinit. Aceasta înseamnă că, până în momentul când rațiunea noastră gândește lumea ca un tot unitar, ca un tot adică, încheiat, s'a scurs ori s'a isprăvit o serie infinită de stări succesive ale ei. O serie infinită, însă, este, prin definiție, o serie care nu se poate sfârși niciodată. Dacă s'ar sfârși vreodată, în vreun moment oarecare al timpului, — în momentul, de pildă, pe care l-am ales ca exemplu, — ea ar înceta, în acest moment, de a mai fi infinită. O serie infinită, așa dar, de stări succesive ale lumii, ce s'ar fi încheiat în momentul când gândim noi mărimea, ca un tot unitar, este o imposibilitate logică absolută. De unde rezultă că, în ipoteza că lumea n'a avut un început în trecut, existența ei în prezent este imposibilă. Un început al lumii în trecut este prin urmare o condiție logică necesară a existenței în prezent. Și fiindcă ea există, de fapt, în prezent, suntem siliți să admitem că a trebuit să aibă un început în trecut. Tot așa se convinge, apoi, rațiunea noastră că lumea trebuie să aibă margini în spațiu. Să presupunem, în adevăr, că lumea n'ar avea asemenea margini. Ea ar fi, ca atare, un tot unitar compus dintr'un număr infinit de părți, ce ar coexista în spațiu. Un număr infinit, însă, de lucruri coexistente nu ni le putem noi reprezenta în mod simultan, adică într'un singur moment al timpului. Potrivit cu mulțimea lor infinită, nu ni le putem reprezenta decât într'o serie infinită de momente ale timpului. În această ipoteză însă, n'am putea avea reprezentarea lumii

ca un tot unitar, adică închis sau încheiat, așa cum cere pornirea rațiunii noastre spre necondiționat sau absolut, decât numai presupunând că seria infinită de momente ale timpului, de care am avut nevoie ca să ajungem la o asemenea reprezentare, s'a sfârșit, — ceea ce este o imposibilitate logică. Cum am văzut și mai sus, o serie infinită de momente ale timpului este prin definiție o serie care nu se sfârșește, care nu se poate sfârși, niciodată, fiindcă ar înceta atunci să mai fie ceea ce este, devenind finită. Infinitatea timpului nu este altceva decât eternitatea lui, și o durată, care s'ar încheia la un moment dat, n'ar mai fi eternă. Ca să ne putem deci reprezenta lumea ca un tot, — care, ca să fie unitar, trebuie să fie închis sau încheiat, — trebuie neapărat să ne-o reprezentăm ca având margini în spațiu, ca fiind adică finită.

Tot așa își dovedește însă adevărul și antiteza, tot în mod negativ adică, prin imposibilitatea tezei. De această imposibilitate ne încredințăm imediat ce încercăm a ne reprezenta ceea ce implică ea. Să zicem că lumea a avut un început în timp. În acest caz, nașterea ei a trebuit să fie precedată de un timp în care ea nu exista încă, — de un timp adică în care nu exista încă nimic, lumea fiind, prin definiție, totalitatea existenței. Timpul care a precedat apariția lumii a trebuit dar să fie gol. Într'un timp gol însă, niciun moment nu se poate deosebi, prin nimic, de celelalte, fiindcă niciunul din ele nu cuprinde nimic. Niciun moment, adică, al unui timp gol nu poate poseda condițiile determinante ale apariției unui lucru oarecare, — fie că acel lucru ar lua naștere dela sine, fie că ar fi produs de altceva, de o cauză anumită. În niciun moment al unui timp gol, cu alte cuvinte, nu poate exista, prin definiție, niciun motiv ca un lucru oarecare să ia naștere dela sine și nicio cauză care să-l producă. În timpul plin, pe care îl umple lumea de astăzi, pot să apară, sub una sau alta din aceste două forme, tot felul de lucruri, fiindcă se pot găsi, în momentele ce precedă apariția lor, motive sau cauze care s'o facă posibilă. În timpul gol, însă, dinainte de apariția lumii, nu exista nicio asemenea posibilitate. Lumea n'a putut avea deci un început. Existența ei a trebuit să se întindă, în trecut, la infinit. Și tot așa, să zicem că lumea are margini

în spațiu. În acest caz, ea trebuie să fie înconjurată de un spațiu în care nu mai există nimic, — ea fiind, prin definiție, totalitatea existenței. Un asemenea spațiu însă, fiind gol, nu poate limita lumea. Limitarea unui lucru nu e decât un raport al lui cu un alt lucru sau cu alte lucruri, — cu acela sau cu acelea, anume, care îi mărginesc întinderea. În spațiul gol însă, — ce-ar înconjura, prin ipoteză, lumea, în cazul când ar fi limitată, — n'ar exista nimic. Limitarea lumii ar fi prin urmare un raport al ei cu nimic. Un raport însă a ceva care există cu ceva care nu există, nu este posibil. Lumea nu poate fi deci limitată. Ea se întinde la infinit în spațiul pe care, cum am văzut, nu-l putem concepe decât ca infinit.

După cum n'am trecut în revistă toate paralogismele psihologiei raționale, mărginindu-ne să le lămurim numai, prin analiza a două din ele, mecanismul logic, tot așa nu credem că este indispensabil să ne oprim asupra fiecăreia din antinomiile cosmologiei raționale. După ce am examinat mecanismul logic al celei dintâi, putem trece asupra celei de-a doua, grăbindu-ne să aruncăm o privire asupra celei de-a treia, întru cât ne va fi de folos mai târziu, când ne vom ocupa de ideile etice ale lui Kant, din *Critica rațiunii practice*.

A treia antinomie a cosmologiei raționale privește ordinea lumii, în fața căreia se ridică întrebarea, dacă e determinată, în totalitatea ei, în mod cauzal, potrivit cu legile naturii, sau presupune cumva, la origine cel puțin, ca punct de plecare, o acțiune spontană, care să nu fi mai avut nevoie de o cauză anterioară, adică o acțiune liberă. Întrebarea ce se ridică este, cu alte cuvinte, dacă ordinea lumii are ca principiu prim, necesitatea cauzală sau libertatea spontană. La această întrebare răspund, în mod contradictoriu, dar deopotrivă de necesar, teza și antiteza antinomiei de care e vorba. Iacă în ce constă, în acest caz, « conflictul ideilor transcendente ». Teza are cuprinsul următor: « Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor e necesar să mai admitem o cauzalitate prin libertate » ¹⁾. Iar acest cuprins se dovedește, în mod negativ,

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 396.

prin imposibilitatea presupunerii contrare. Să admitem că tot ce se întâmplă în lume are o cauză, în înțelesul în care se ia acest cuvânt în legile naturii, — ceva care, adică, îi precedă în timp apariția, spre a o putea determina. Această presupunere ne aruncă, potrivit cu principiul ei, într'o serie de cauze, pe care trebuie neapărat s'o încheiem, pentru ca să ne putem explica întâmplarea dela care pornim, dar care, din nefericire, nu se poate încheia niciodată. Întâmplarea în chestie are, am zis, o cauză. Dar acea cauză este și ea « ceva ce s'a întâmplat », și trebuie să aibă și ea o cauză, a cărei situație este aceeași. Acea altă cauză reclamă și ea o cauză, care să-i explice, la rândul ei, apariția. Și așa, mai departe, la infinit. De unde rezultă că, dacă presupunerea noastră este adevărată, nimic nu se mai poate întâmpla în lume. Căci, pentru ca un lucru să se poată întâmpla, trebuie să fie dată, în întregime, seria condițiilor de care îi atârnă posibilitatea. Acea serie trebuie dar să fie completă, trebuie să fie încheiată, — și prin urmare trebuie să fie, neapărat, finită. În ipoteza pe care am făcut-o însă, seria condițiilor oricărei întâmplări din lume este infinită. Ceea ce însemnează că nicio întâmplare nu e posibilă, fiindcă nu este dată seria condițiilor de care îi atârnă posibilitatea. Numai că, în realitate nu e nicidecum așa. În realitate, se produc în fiecare moment în lume nenumărate întâmplări. Suntem dar siliți să presupunem că seria cauzelor fiecăreia din acele întâmplări este finită. Trebuie să presupunem, cu alte cuvinte, că fiecare din seriile de condiții ale întâmplărilor din lume are un început, — și că acel început îl constituie o cauză ce nu mai are nevoie de o altă cauză anterioară, care să-i determine acțiunea. Ceea ce însemnează că o asemenea cauză primă trebuie să se determine singură, în mod spontan, trebuie să fie adică liberă. La originea necesității cauzale din lume, pe care o regulează, în desfășurarea ei, legile naturii, trebuie să stea prin urmare libertatea.

Antiteza susține însă contrariul. Ea susține, după formularea lui Kant, că « nu există libertate, ci toate în lume se întâmplă numai după legi ale naturii » ¹⁾. Dacă ar exista, în lume, liber-

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 397.

tate, n'ar mai putea exista, într'însa, ordine. În natură, de pildă, ca parte a lumii, ordinea o alcătuiesc legăturile dintre fenomene, a căror regularitate o asigură legile întemeiate pe necesitatea cauzală. Lipsa acestei necesități ar înlocui ordinea din natură cu o anarhie care ar face imposibilă experiența, ca cunoaștere unitară a lumii. Am văzut, în adevăr, că tot mecanismul cunoașterii noastre se reduce, în fond, la tendința către unitate, — la unificarea, spre a putea fi perceput și gândit, a multiplului divers, — pe care ne-o dau, succesiv, formele sensibilității și categoriile inteligenței. De această imposibilitate ne putem încredința fără greutate, căutând a ne închipui ce ar fi acțiunea spontană a unei cauze libere. O asemenea acțiune n'ar sta în nicio legătură cu starea ce a precedat-o, a cauzei respective. Cum zice Kant însuși: « Orice început de acționare presupune o stare a cauzei care încă nu acționează și un început dinamic - prim al acțiunii presupuse, o stare ce n'are nicio legătură de cauzalitate cu starea precedentă a aceleiași cauze, adică nu rezultă în niciun mod din ea. Așa dar libertatea transcendentală e împotriva legii cauzale și e o astfel de legătură a stărilor succesive ale cauzelor eficiente după care nu e posibilă nicio unitate a experienței, care deci nici nu se găsește în vreo experiență, prin urmare nu este decât o ficțiune goală a cugetării » ¹⁾. Nu există adică în realitate decât necesitatea cauzală, căreia, întru cât e regula fundamentală a ordinii fenomenelor lumii, îi dă Kant, mai pe scurt, numele de « natură ». În acest înțeles trebuie să luăm cuvintele, cu care continuă el, spre a-l întregi, pasajul citat: « Noi nu avem deci nimic decât *natură*, în care trebuie să căutăm înlănțuirea și ordinea evenimentelor lumii. Libertatea (independența) de legile naturii este, ce-i drept, o *liberare de constrângere*, dar și de *firul conducător* al tuturor regulilor. Căci, nu se poate spune că în locul legilor naturii intervin, în cauzalitatea mersului lumii, legi ale libertății, deoarece, dacă libertatea ar fi determinată după legi, ea n'ar fi libertate, ci ea însăși nimic altceva decât natură. Natura deci și libertatea transcendentală se deosebesc ca legalitatea și anarhia, din ^{care}

¹⁾ Critica rațiunii pure, trad. Brăileanu, p. 397.

cea dintâi fără îndoială că apasă intelectul cu dificultatea de a căuta obârșia evenimentelor tot mai sus în seria cauzelor, cauzalitatea fiind în ele totdeauna condiționată, dar ea promite, spre despăgubire, unitatea desăvârșită și conformă legilor, pe când, dimpotrivă, iluzia libertății, de și făgăduiește intelectului cercetător, în lanțul cauzelor, repaos, conducându-l la o cauzalitate necondiționată care începe dela sine a acționa totuși, fiind ea însăși oarbă, rupe firul conducător al regulilor prin care singur e posibilă o experiență pe deplin coerentă » ¹⁾).

Să ne grăbim, în sfârșit, a trece, spre a nu lungi peste măsură această analiză critică a metafizicei tradiționale, la a treia parte a ei, care am zis că este teologia rațională. Cum o arată și numele, teologia rațională se ocupă, cu mijloace strict logice și fără niciun recurs la experiență, de Dumnezeu, ca unitate supremă a existenței, — mai presus de suflet, ca subiect, și de lume, ca obiect, care stau, ca atare, într'o vădită opoziție. După Kant, această a treia parte a metafizicei tradiționale nu face, ca și celelalte două, decât să ipostazieze una din ideile transcendente ale rațiunii, să transforme adică una din formele subiective ale acestei ultime modalități a cunoașterii noastre într'un obiect deosebit și independent de ea, sau, cu alte cuvinte, într'o substanță. Ceea ce a dus, în chip firesc, la această transformare a fost tendința naturală a rațiunii de a gândi unele din ideile ei generale ca întrupate în câte un individ particular, care devine astfel un ideal. Așa bunăoară, înțelepciunea este o noțiune, adică o ideeă generală. Nemulțumită de a o considera numai în mod abstract, ca o pură posibilitate, mintea noastră o gândește uneori ca realizată, în mod concret, într'un individ, într'un om înțelept, care, întru cât personifică o idee, devine, ca atare, un ideal.

Unei asemenea transformări a fost supusă, în deosebi, ideeă cuprinsă în teza celei de-a patra antinomii a cosmologiei raționale, a cărei expunere am rezervat-o, în acest scop, ca introducere la teologia rațională, — adică ideeă unei « ființe necesare ». Acea teză susține că « există în lume, ca parte sau cauză a ei, o ființă necesară ». Iar dovada acestei afirmări se

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 397—399.

face prin imposibilitatea contrariului. Dacă n'ar exista nimic necesar, n'ar putea exista nimic contingent și prin urmare nici lumea, în general. În adevăr, lumea se compune din schimbări, care sunt, e drept, contingente, dar presupun, toate, ceva necesar. Orice schimbare e condiționată, în lume, de o serie întreagă de schimbări anterioare, fără de care nu s'ar putea produce. Iar acea serie de condiții trebuie, când o urmăm regresiv, să se sfârșească la o primă schimbare, ce nu mai presupune, ea însăși, nicio condiție, — trebuie să aibă adică la origine o existență necondiționată. Ca atare, acea existență necondiționată trebuie, ca să satisfacă nevoia de unitate a rațiunii omenești, să fie una și aceeași pentru toate schimbările ce se petrec în lume, adică, cu alte cuvinte, pentru lumea întreagă. Iar necondiționată fiind, nu poate fi decât absolut necesară.

Să trecem, acum, peste antiteza care neagă această existență necesară. Pentru motive pe care le vom vedea și explica ceva mai departe, rațiunea omenească a pus, în antinomiile cosmologiei raționale, mai mult preț pe teze decât pe antiteze. Ea s'a oprit dar, în cazul ce ne preocupă, la existența necesară pe care o stabilește teza antinomieii a patra, — și care a suferit, apoi, transformarea de care ne-am propus a vorbi: Dintr'o idee, adică, ea a devenit un ideal. Și iacă, din ce cauză și prin ce proces intelectual. O idee este, am zis, o noțiune generală. Iar o asemenea noțiune se determină prin notele ce-i alcătuiesc conținutul. Cu cât numărul acelor note e mai mic, cu atât noțiunea respectivă e mai generală, fiindcă rezumă în sine caracterele comune ale unui mare număr de lucruri individuale. Și dimpotrivă, cu cât numărul acelor note e mai mare, cu atât noțiunea e mai puțin generală, fiindcă rezumă în sine caracterele comune ale unui număr mai mic de lucruri individuale. Cum se știe din logica elementară, între conținutul și sfera noțiunilor există un raport invers; cu cât cel dintâi e mai mic, cu atât cea din urmă e mai mare, — și viceversa. De unde rezultă că o noțiune care, prin ipoteză, ar îngloba în conținutul ei totalitatea caracterelor, reale sau posibile, pe care le putem constata în experiență sau pe care le putem concepe cu gândirea, nu mai poate fi o noțiune

generală. O asemenea noțiune nu mai poate reprezenta o pluralitate de obiecte individuale, ci întrupează un obiect individual unic.

Tocmai acesta e însă cazul ideii din teza antinomiei a patra a cosmologiei raționale. Ea este ideea unei existențe necondiționate care condiționează totul, ideea unei existențe care nu atârnă de nimic, dar de care atârnă totul. Ca atare, ea trebuie să cuprindă, neapărat, în conținutul ei, totalitatea caracterelor a tot ce condiționează, a tot ce, atârnând de ea, nu poate lua ființă decât prin ea. De aceea, cum zice Kant însuși, noi nu putem gândi această idee decât ca reprezentând « ansamblul oricărei posibilități, întrucât acest ansamblu e temeiul condițiunii determinării desăvârșite a oricărui lucru ». Ca atare, însă, ea reprezintă « un ansamblu al tuturor predicatelor posibile în general », — cum ne redă traducătorul român textele respective din Critica rațiunii pure ¹⁾. Cu propriile cuvinte ale lui Kant, în forma lor originală, ideea în chestie este « der Inbegriff aller möglichen Prädicate ». De unde rezultă că, prin această structură logică a ei, ideea de care e vorba « se purifică până a forma un concept determinat cu desăvârșire a priori, devenind prin aceasta conceptul unui lucru individual care e determinat în mod desăvârșit prin simpla idee, deci trebuie numit un *ideal* al rațiunii pure ». Iar « predicatele posibile » pe care le rezumă în sine acest ideal, sunt singurele care le pot realiza, fiindcă altele nu mai sunt posibile. Ceea ce însemnează că idealul la care ajunge astfel rațiunea noastră speculativă este, în fond, « ansamblul tuturor realităților » (der Inbegriff aller Realitäten).

În sfârșit, trecerea dela punctul de vedere cosmologic la cel teologic devine, pe această cale, — în metafizica tradițională, — nu numai foarte firească, dar și foarte ușoară. Etapele acestei treceri ar fi, după Kant, cele următoare. Punctul de plecare l-ar forma considerarea « idealului transcendental » ca « reprezentare » a unui individ, — sau, cum zice el însuși, « despre un individ ». Iacă propriile lui cuvinte: « Un ideal transcendental e ceea ce stă la baza determinării desăvârșite

¹⁾ *op. cit.*, trad. Brăileanu, p. 479.

care se găsește în mod necesar la tot ce există, și ceea ce formează condiția materială supremă și întregă a posibilității sale, condiție la care toată gândirea de obiecte în general trebuie redusă după conținutul ei. Dar e și unicul ideal adevărat de care e capabilă rațiunea omenească, deoarece numai în acest unic caz un concept universal în sine despre un lucru e determinat prin sine însuși în mod desăvârșit și e cunoscut ca reprezentare despre un individ » ¹⁾). Această reprezentare însă nu implică, la început, existența obiectului ei. Ea se consideră numai ca un « prototip » al oricărei existențe posibile. Cum zice Kant însuși: « Se înțelege dela sine că rațiunea, pentru această intenție a sa, anume de a-și reprezenta numai desăvârșita determinațiune necesară a lucrurilor, nu presupune existența unei existențe care e conformă idealului, ci numai ideea ei, pentru a deriva dintr'o totalitate necondiționată a determinării desăvârșite pe cea condiționată, adică pe cea a limitatului. Idealul este deci pentru ea prototipul (*prototypon*) tuturor lucrurilor, cari toate, fiind copii defectuoase (*ectypa*), își scot de aici materia pentru posibilitatea lor, și apropiindu-se de prototip mai mult sau mai puțin, rămân totuși oricând infinit de departe de a-l ajunge » ²⁾).

Caracterele acestui prototip al oricărei existențe se determină apoi dela sine, după Kant, în chipul următor: « Așa deci, toată posibilitatea lucrurilor (a sintezei diversului după conținutul ei), se consideră derivată și numai singură ceea ce conține în sine toată realitatea e considerată originară... De aceea obiectul idealului lor și care se află numai în rațiune se și numește *ființă originară* (*ens originarium*), iar întru cât nu are nicio altă ființă deasupra sa: *ființă supremă* (*ens summum*) și întru cât totul se află condiționat sub ea: *ființă a tuturor ființelor* (*ens entium*). Toate acestea însă nu înseamnă raportul obiectiv al unui lucru real cu alte lucruri, ci al *ideii* cu *concepțe*, și ne lasă în necunoștință deplină cu privire la existența unei ființe de o superioritate atât de excepțională » ³⁾).

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 480.

²⁾ *Id. ibid.*, p. 481.

³⁾ *Id., ibid.*, p. 482.

Să notăm, în treacăt, această rezervă a lui Kant, care ne va ajuta să ne explicăm, mai departe, orientarea de căpetenie a teologiei raționale, și să continuăm determinarea caracterelor idealului transcendent. Ființa « originară », pe care o reprezintă acest ideal, nu poate fi compusă; ea nu poate fi decât « simplă »; și fiind simplă, nu poate fi un « ansamblu » al tuturor lucrurilor, ci un « principiu » al lor. În adevăr, ființa originară n'ar putea fi compusă tot din ființe originare, fiindcă nu mai există altele în afară de ea; n'ar putea fi compusă decât din ființe derivate, — și anume, din cele ce derivă dintr'însa. Acestea însă, într-o presupun, nu o pot constitui, căci ar trebui, în acest caz, să existe înainte de a fi luat naștere. De unde rezultă că ființa originară, neputând fi considerată ca un « agregat » de ființe derivate, nu le poate da naștere printr'o « diviziune », care i-ar « limita » existența: nu le poate da naștere decât printr'o « desfășurare » a ei. Ea nu e dar un « ansamblu » care, ca să dea naștere lumii, se descompune, ci un « principiu » care îi dă naștere prin desfășurarea unei acțiuni creatoare. Iacă textele lui Kant însuși, în forma pe care le-a dat-o traducătorul român: « Deoarece nici nu se poate zice că o ființă originară e compusă din multe ființe derivate, deoarece fiecare din acestea o presupun pe aceea, prin urmare nu o poate constitui, atunci și idealul ființei originare va trebui gândit ca simplu. Derivarea oricărei alte posibilități din această ființă originară nici nu se va putea considera deci, exact vorbind, ca o *limitare* a realității sale supreme și așa zicând ca o *diviziune* a ei; căci atunci ființa originară ar fi considerată ca un simplu agregat de ființe derivate; ceea ce, după cele precedente, este imposibil, deși la început, în prima schițare grosolană am reprezentat-o în acest fel. Dimpotrivă, la baza realității tuturor lucrurilor realitatea supremă ar sta ca *principiu* și nu ca *ansamblu*, și diversitatea celei dintâi nu s'ar întemeia pe limitarea ființei originare înseși, ci pe desfășurarea sa completă. . . » ¹⁾).

La capătul acestui proces de determinare a idealului transcendent, rațiunea ajunge în sfârșit la ideea de Dumnezeu,

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 482.

adică la obiectul teologiei raționale. Prin acest proces, zice Kant, rațiunea determină « ființa originară prin simplul concept al realității supreme, ca o ființă unică, simplă, autarcă, eternă, etc. », — adică, cu alte cuvinte, « în întregimea sa necondiționată prin toate predicamentele ». Și adaugă imediat: « Conceptul unei atari ființe e cel despre *Dumnezeu* gândit în înțelesul transcendental, și, astfel, idealul rațiunii pure este obiectul unei *teologii* transcendente... » ¹⁾.

În pragul analizei critice a acestei a treia părți a metafizicei tradiționale, Kant simte nevoia să precizeze, mai incisiv, rezerva pe care am văzut-o mai sus cu privire la dificultatea de a trece dela o idee a rațiunii la un obiect ce i-ar corespunde în afară de ea. Această trecere e declarată acum, și mai categoric încă, inadmisibilă, — așa încât obiectul la care ajunge nu poate fi decât o « simplă ficțiune ». Referindu-se la procesul de determinare a idealului transcendental, care îl transformă pe nesimțite într'un obiect al teologiei raționale, Kant zice, în adevăr, că o asemenea întrebuintare a ideii ce-i stă la bază depășește cu totul « limitele... admisibilității sale ». Și adaugă imediat: « Căci rațiunea a pus-o la baza determinării desăvârșite a lucrurilor în general numai ca *concept* a toată realitatea, fără a cere ca această realitate să fie dată în mod obiectiv și să constituie ea însăși un lucru. Acest lucru e o simplă ficțiune prin care noi unim și realizăm diversul ideii noastre într'un ideal ca într'o ființă osebită, ceea ce nu suntem în drept a face, nici chiar de a admite așa direct posibilitatea unei atari ipoteze... » ²⁾. Conștiința obscură a dificultății de a trece dela o idee a minții lor la o realitate din afară de ea a făcut, poate, pe mai toți filosofii care au cultivat teologia rațională, ca parte a metafizicei, să-și concentreze mai întâi eforturile în spre un scop ce li se părea capital, — acela anume de a demonstra, cu orice preț, existența lui Dumnezeu. Și au făcut-o în mai multe chipuri, dintre care cel dintâi, — după însemnătatea ce i s'a atribuit, dacă nu după data când a apărut, — a fost așa numitul argument ontologic.

¹⁾ *Id.*, *ibid.*, p. 483.

²⁾ *Id.*, *ibid.*, p. 483.

Kant îi mai zicea și argumentul cartesian, — nu fiindcă îl atribuia în primul rând lui Descartes, ci fiindcă considera pe acest filosof ca fiind cel mai autorizat reprezentant al lui. În ce consta argumentul în chestie și care îi era valoarea?

Anselm, în evul mediu, și Descartes, în timpurile moderne, deduceau existența lui Dumnezeu din noțiunea de Dumnezeu, pe care o găseau în mintea lor, — și care era acel ideal transcendent al rațiunii omenești, pe care l-am analizat mai sus. Intru cât rezuma în sine, cum am văzut, totalitatea predicatelor posibile, ideea de Dumnezeu nu putea fi decât ideea unei ființe căreia nu-i lipsea nimic, nu putea fi adică decât ideea unei ființe perfecte. Scolastici medievali mergeau chiar mai departe, și, cu toate că perfecțiunea, ca și universalitatea sau infinitatea, nu poate avea un superlativ, defineau totuși pe Dumnezeu prin expresia « ens perfectissimum ». De unde rezulta, pentru ei, că Dumnezeu nu putea să nu existe. Lipsa realității ar fi fost, pentru ființa supremă, nu numai o imperfecțiune, ci, fără nicio îndoială, cea mai mare dintre imperfecțiunile posibile, fiindcă i-ar fi anulat toate celelalte perfecțiuni. Oricât de multe, de mari, de frumoase calități ar avea, în gândirea noastră, un lucru, neexistența lui i le anulează, în realitate, pe toate, fiindcă nu pot servi la nimic. Dacă dar Dumnezeu este perfect, — și nu poate fi gândit altfel, — atunci existența lui e necesară, Dumnezeu « trebuie » să existe.

Greșeala pe care o comitea, după Kant, argumentul ontologic era că scotea existența lui Dumnezeu, prin analiză logică, din conținutul noțiunii de Dumnezeu. Era procedeul cunoscut, din logica formală, prin care se constituiau judecățile analitice. Din noțiunea de corp material, bunăoară, se scotea, ca notă cuprinsă în conținutul ei, noțiunea întinderii, și se formula judecata: corpul material este întins. Acest procedeu logic presupunea însă o condiție, care nu se găsea realizată în cazul argumentului ontologic. Pentru ca să poată fi scoasă din conținutul noțiunii ce se lua ca subiect, nota ce urma a-i fi atribuită ca predicat într-o judecată analitică, trebuia să se găsească în adevăr într'însul. Și noțiunea existenței nu se cuprindea, ca notă, în conținutul noțiunii de Dumnezeu.

Dovada că era într'adevăr așa, ne-o dă faptul că, în general, noțiunea existenței nu se cuprinde niciodată, ca notă, în conținutul niciunei noțiuni. Dacă n'ar fi așa, ar trebui ca lipsa noțiunii de existență, ca notă, din conținutul unei noțiuni oarecare, să reducă, să restrângă acel conținut, să-l facă adică, cum se zice în logica elementară, mai sărac, — ceea ce ar avea ca urmare inevitabilă o schimbare a noțiunii respective. În realitate însă, nu se întâmplă nicidecum așa. Noțiunea de triumphiu, bunăoară, nu se schimbă nicidecum, când gândim numai un triumphiu, ca o figură pur și simplu posibilă, sau când vedem dinaintea noastră un triumphiu, ca o figură reală. Calitățile esențiale ale triumphiului, care se cuprind, ca note, în conținutul noțiunii lui, rămân în ambele cazuri aceleași. Dacă, în cazul al doilea, atribuim triumphiului, pe care îl vedem dinaintea noastră, existența, o facem într'o judecată sintetică, întemeiată pe experiența sensibilă, nu într'o judecată analitică, întemeiată pe procedeul logic în discuție. Existența sau neexistența unui lucru, așa dar, nu schimbă întru nimic noțiunea lui. Că avem sau nu « o sută de taleri », — ca să ne servim de exemplul lui Kant însuși, — că această sumă, adică, există sau nu în buzunarul nostru, este, pentru noțiunea prin care o gândim, absolut indiferent. Caracterele monetelor ce o alcătuiesc și valoarea lor de achiziție rămân, în ambele cazuri, absolut aceleași. Ceea ce se schimbă, delă un caz la altul, e numai raportul lucrului de care e vorba cu noi înșine. Într'unul, suta de taleri ne e dată în experiență, ca ceva de care putem dispune, în celălalt ne e dată numai în gândire, ca o simplă reprezentare. De unde se vede, cu toată limpezimea posibilă, că din gândirea pură și simplă a noțiunii unui lucru nu se poate deduce existența lui, după cum nu se poate realiza prin gândirea pură și simplă a unei sume oarecare un spor al averii noastre efective.

Ce e drept, filosofii care au recurs la argumentul ontologic n'au urmărit să stabilească existența lui Dumnezeu decât pentru cunoștința lor. Scopul urmărit nu schimbă însă caracterul procedeului logic întrebuintat, nu-l face adică mai valabil. De aceea, Kant încheie analiza argumentului de care e vorba, contestând realitatea unei asemenea îmbogățiri a

cunoștințelor noastre, care nu poate fi decât iluzorie. Iacă, în traducerea românească la care ne-am referit totdeauna, cuvintele lui însuși: « Cu dovada ontologică (cartesiană), atât de renumită, care vrea să demonstreze prin concepte existența unei ființe supreme, e pierdută toată munca și truda, și un om ar putea într'adevăr deveni, din simple idei, tot așa de puțin mai bogat în cunoașteri, ca și un comerciant în avere, dacă, pentru a-și îndrepta situația, el ar vrea să adauge stării casei sale câteva zeruri »¹⁾).

Un alt mod de a demonstra existența lui Dumnezeu, în teologia rațională, e cel căruia unii filosofi i-au dat numele de argument cosmologic, fiindcă pornește dela lume, așa cum ne este dată în experiență, nu dela o idee numai a rațiunii noastre, așa cum ne este dată în gândire, — ca în cazul argumentului ontologic. Cum zicea Leibniz, bunăoară, argumentul de care e vorba pornește dela existența contingentă a lumii, spre a-i stabili condiția necesară, — de unde numele prescurtat de « dovadă a *contingentia mundi* ». Cuprinsul lui, redus la strictul necesar, este următorul. Lumea, care ne este dată în experiență, e contingentă, fiindcă niciunul din lucrurile ce o alcătuiesc n'are o existență de sine stătătoare. Existența fiecăruia din ele atârână de condiții, care sunt ele însele condiționate. Fiecare lucru, în adevăr, are o cauză, fără de care n'ar fi putut lua naștere; iar acea cauză are ea însăși o cauză, care are și ea o cauză, ... și așa mai departe. În seria de cauze însă, în care ne angajăm astfel, atunci când voim să înțelegem existența unui lucru oarecare, trebuie să ne oprim, în cele din urmă, la o cauză, care să nu mai fie ea însăși cauzată, a cărei existență să nu mai atârne de o altă cauză, care să existe adică prin ea însăși, a cărei existență să fie cu alte cuvinte necesară. De ce trebuie să ne oprim la o asemenea cauză necesară, care a constituit, în trecut, începutul seriei cauzale respective? Pentrucă, altfel, n'am mai putea înțelege existența lucrului de care e vorba. Dacă seria cauzelor lui s'ar fi întins la infinit, în trecut, ea n'ar fi putut fi încheiată în momentul în care reflectăm la existența acelui lucru, căruia nu i-ar fi

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 497.

putut, încă, da naștere, care n'ar fi putut prin urmare să existe în acel moment. Existența lui, ca lucru contingent, dovedește prin urmare existența unei cauze necesare. De aceea, zice Kant, formula cea mai simplă a argumentului cosmologic este aceasta: «Dacă există ceva, atunci trebuie să existe și o ființă absolut necesară. Or, cel puțin eu însumi exist; deci există o ființă absolut necesară»¹⁾. O ființă absolut necesară, însă, nu poate fi gândită decât ca o ființă absolut reală. Neatârând de nimic altceva decât de ea însăși, de nimic din afară de ea, care să-i poată mărgini sau suprima realitatea, ea trebuie să fie, nu numai reală, pur și simplu, ci suveran și, prin urmare, superlativ reală. De aceea, metafizica tradițională i-a dat totdeauna numele de *ens realissimum*.

Invinuirea de căpetenie, pe care o aduce Kant argumentului cosmologic este «viclenia» lui. El pornește dela experiență, ca să aibă aerul că este un argument nou, deosebit de cel ontologic, și, firește, mai solid decât el. De fapt, însă, argumentul cosmologic nu se servește de experiență decât numai ca să stabilească necesitatea unei cauze prime. Căci apoi, se grăbește să se întoarcă la analiza logică a conceptelor, adică la metoda pe care o practica argumentul ontologic, pentru ca să deducă, întocmai ca și el, din necesitatea cauzei prime, realitatea ei. De aceea, zice Kant însuși, «calea a doua pe care o ia rațiunea speculativă pentru a dovedi existența ființei supreme, nu numai că e tot atât de înșelătoare ca și cea dintâi, ci ea mai are și defectul de a comite o *ignoratio elenchi*, întru cât ne făgăduiește a ne duce pe o cărare nouă, dar după o ocolire scurtă ne readuce iarăși pe cea veche, pe care o părăsisem din cauza ei»²⁾. Alături, în sfârșit, de insuficiența lui logică, argumentul cosmologic ne mai expune și la primejdia intelectuală de a crede că ne-am explicat cauzalitatea lumii, când ne pune în realitate dinaintea unei enigme, peste care nu mai putem trece și care, când reflectăm asupra-i, ne dă impresia că ne cufundăm într-o «adevărată prăpastie». Rațiunea noastră pare

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 498.

²⁾ *Ibid.*, p. 501.

a simți, e drept, o satisfacție atunci când se oprește, în urmărirea seriilor cauzale, prin care caută să-și explice fenomenele lumii, la o cauză primă, pe care o crede, cum am văzut, necondiționată. Dar această satisfacție este înșelătoare. Ea nu este decât o « falsă mulțumire », care nu ne ajută să « înțelegem nimic mai departe ». Dimpotrivă, ne împiedecă, fiindcă necondiționatul nu mai poate fi înțeles, — și ne provoacă, în același timp, o adâncă turburare sufletească, pe care Kant a încercat s'o caracterizeze în cuvinte neobișnuit de colorate. « Necesitatea necondiționată, de care avem așa de neapărată nevoie ca ultim suport al tuturor lucrurilor, este adevărata prăpastie pentru rațiunea omenească. Chiar și eternitatea, oricât de îngrozitor și sublim ar descri-o un Haller ¹⁾, e departe de a face această impresie ametoitoare asupra minții; căci ea *măsoară* numai durata lucrurilor, dar nu o *susține*. Nu ne putem apăra de acest gând, dar nici nu-l putem suporta, că o ființă, ce ne-o reprezentăm și ca cea mai înaltă între toate ființele posibile, să spună așa zicând către sine: Eu sunt din vecie în vecie; pe lângă mine nu e nimic afară de ceea ce este ceva prin voința mea; *dar de unde oare sunt eu?* Aci se scufundă toate supt noi... » ²⁾.

A treia cale, în sfârșit, pe care a mai încercat teologia rațională să dovedească existența lui Dumnezeu, a fost aceea a « argumentului fizico-teologic ». Numele acesta, sub care examina Kant încercarea în chestie, se datora unuia din ultimii « deiști » englezi, și anume lui Thomas Morgan, care, în lucrarea sa « Fizicoteologia », din 1741, propovăduia o religie naturală, întemeiată pe rațiune, nu pe revelație. Iar unul din argumentele, prin care o asemenea religie naturală putea dovedi existența lui Dumnezeu, era cel pe care îl procura, în chip firesc, rațiunii omenești, ordinea ce domnea în lume.

¹⁾ E vorba de Albrecht von Haller, renumitul naturalist elvețian, care a fost principalul reprezentant al anatomiei și fiziologiei în veacul al XVIII-lea. O înzestrare sufletească multilaterală i-a permis să scrie și poezii, care s'au bucurat de atâta atenție, încât au fost traduse, cu un succes deosebit, în franțuzește, italienește și englezește. Iar în limba germană au mai putut să apară, la o jumătate de veac după moartea autorului lor, care s'a produs în 1777, în a 12-a ediție, publicate de W y s s, sub titlul *Gedichte*, la Berna, în 1828. K a n t le citise și păstrase, cum se vede din această mențiune, o impresie puternică.

²⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 503.

Ordinea aceasta nu putea fi un efect al unei întâmplări oarbe; ea nu putea fi decât rezultatul unui plan inteligent, și presupunea, prin urmare, existența unei Ființe supreme, capabile să conceapă un asemenea plan și să-l realizeze. Era, cum se vede, reeditarea vechiului argument, de care se slujiseră, în antichitate, atâția din filosofii greci, în frunte cu Anaxagoras, — argumentul, anume, care conchidea dela ordinea din natură la un principiu ordonator al ei.

Kant considera acest argument ca fiind, prin natura lui empirică, deosebit de impresionant. Dacă nu toți oamenii, aceia, cel puțin, dintre ei care sunt mai reflexivi, nu pot să nu fie uimiți, uneori, de finalitatea și de armonia din natură. Adaptarea desăvârșită, bunăoară, a organelor unei ființe vii cu funcțiunile lor, colaborarea armonică a acestora, apoi, la realizarea scopurilor pe care trebuie să le urmărească ea, pentru ca să-i fie « bine », în condițiile în care trăește, provoacă destul de adesea admirația celor ce sunt în stare să-și dea seamă de ele. Ei sunt siliți, anume, să constate că natura, ce pare de obicei inconstientă, își adaptează totuși perfect mijloacele de care se servește cu scopurile pe care trebuie să le realizeze. Iar la acel punct de vedere finalist, se adaugă punctul de vedere estetic. Prin proporțiile lor, prin modurile cum se îmbină liniile lor, lucrurile din natură sunt frumoase, atingând chiar, uneori, acest superlativ căruia i se dă numele de sublim. Corpurile vii sunt adevărate minuni de tehnică organică; alături de ele și împreună cu ele, corpurile neînsuflețite sunt adevărate opere de artă. Ele nu pot fi dar produse ale unor combinări întâmplătoare, mecanice, oarbe, ale materiei cosmice. Ele trădează intervenția unei ființe inteligente, care, ca să le dea naștere, a lucrat după un plan și urmărind un scop, — un scop ce nu poate fi decât realizarea, în lume, a binelui și a frumosului.

Recunoscând importanța afectivă a argumentului fizico-teologic, — despre care zice că nu trebuie să vorbim decât « cu respect », fiindcă « dovada » pe care o aduce el este « cea mai veche, mai clară și mai conformă cu rațiunea omenească comună » ¹⁾, — Kant îi neagă totuși valoarea logică. El nu poate

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 510.

dovedi, nici de cum, ceea ce pretinde teologia rațională că dovedește, — adică existența unui Dumnezeu care, ca ființă supremă, ar fi cauza primă, necondiționată și absolută, a tot ce există, de care ar atârna, prin urmare, nu numai ordinea, ci întreaga existență a Universului. Când a apărut, în adevăr, în filosofia greacă, cu Anaxagoras, argumentul pe care îl numim astăzi fizico-teologic, nu dovedea decât necesitatea unei inteligențe, care să introducă ordinea în haosul cosmic inițial, ce exista alături de ea, din eternitate. Faimosul voûç, al gânditorului antic, nu era decât un principiu ordonator, nu unul creator; el prelucra materia cosmică, fără a-i da ființă el însuși. Utilizându-i argumentul, teologia rațională i-a lărgit aplicarea, peste marginile îngăduite de logică. Cu înțelesul lui primitiv, acest argument, — cum zice Kant însuși, — « ar putea demonstra... cel mult un *arhitect al lumii*, care ar fi totdeauna foarte limitat prin capacitatea materiei ce o prelucreează, dar nu un *creator al lumii* », de care ar atârna și căruia i s'ar supune totul. « Ceea ce, adaugă Kant, e departe de a fi suficient pentru marele scop ce-l avem înaintea ochilor, anume de a dovedi o ființă originară atot autarcă »²⁾.

Când zicea că argumentul de care e vorba « ar putea demonstra *cel mult* existența unui arhitect al lumii », Kant făcea o rezervă ce trebuie explicată. Înțelesul ei este că ipoteza unui arhitect nu e, din punct de vedere logic, necesară, decât numai dacă se dovedește mai întâi că ordinea ce domnește în lume nu poate fi produsă de jocul automatic, mecanic, inconștient, al forțelor fizice ale naturii. Ceea ce îl obliga pe Kant să facă această rezervă era faptul că încercase el însuși, în celebra sa ipoteză cosmogonică, să explice ordinea ce domnește în structura sistemului solar și, în genere, în lumea corpurilor cerești, prin jocul forțelor inerente materiei, — cum am văzut într'un capitol anterior. Nu era dar imposibil ca el să fi între-văzut, — în ceea ce le constituia principiul, firește, nu în faptele pe care se întemeiau, — ipotezele evoluționiste de mai târziu, — a lui Charles Darwin, bunăoară, sau a lui Herbert Spencer. După cel dintâi, structurile uimitoare ale ființelor

¹⁾ *Id.*, *ibid.*, p. 512.

vii s'ar explica prin necesitatea adaptării lor cu mediul, la realizarea căreia ar prezida lupta pentru existență și selecțiunea naturală, iar după cel din urmă ordinea cosmică, în general, ar fi produsă de trei principii mecanice: instabilitatea omogenului, multiplicarea efectelor și segregăția, ce s'ar întemeia, toate, pe principiul fizic al persistenței forței. Nici chiar în înțelesul lui originar, adică, atât de restrâns, argumentul fizico-teologic n'ar putea avea decât o valoare condiționată, și deci ipotetică. Și de aceea, spre a-i da mai multă putere, teologia rațională alunecă pe nesimțite, în utilizarea lui, dela ordinea naturii la contingenta lumii, — care presupune, e drept, nu numai un arhitect al lumii, ce ar prelucra, pur și simplu, un material preexistent, ci un Dumnezeu creator a tot ce există, — dar care, cum am văzut când am examinat argumentul cosmologic, ne duce mai departe, la argumentul ontologic, atât de lipsit de temeinicie logică. În adevăr, — zic filosofii ce alunecă pe această pantă logică, — pentru ca să poată realiza ordinea, atât de perfectă, din punct de vedere tehnic și estetic, a lumii, arhitectul suprem, pe care îl indică argumentul fizico-teologic, trebuie să fie, el însuși, o ființă perfectă. Iar perfecțiunea unei asemenea ființe implică existența ei, cum o dovedește argumentul ontologic. Aceste alunecări și substituirii de concepte, însă, nu pot duce la scopul pe care îl urmărește teologia rațională. Ea rămâne deci de asemenea, ca parte a metafizicei tradiționale, o pseudo-știință.

Dacă însă metafizica tradițională, nu numai că nu ne poate spune nimic sigur, nimic întemeiat, asupra niciunui din obiectele a căror cunoștință își propune să ne-o dea, dar nu ne poate nici măcar dovedi existența lor, atunci, suntem nu numai în drept, ci pur și simplu obligați s'o considerăm ca imposibilă. Ca imposibilă, se înțelege, pe terenul rațiunii pure sau speculative, adică în domeniul cunoașterii teoretice. În această privință, rezultatul ultim al Criticii rațiunii pure este, hotărât negativ.

Kant își pune totuși, mai departe, întrebarea dacă metafizica nu rămâne cumva posibilă în alte domenii ale vieții noastre sufletești, decât cel de care s'a ocupat, exclusiv, în această operă de căpetenie a sa. Căci, în complexitatea și

bogăția ei, viața noastră se întinde, cu mult peste marginile acestui domeniu, atât de important de sigur, dar atât de restrâns. Interesele, multiple și variate, ce pun în mișcare pe oameni, atât din punct de vedere teoretic, cât și din punct de vedere practic, se grupează în trei mari categorii, ce pot fi reprezentate prin trei întrebări de căpetenie: ce putem ști, ce trebuie să facem, ce ne este îngăduit să nădăjduim. Pentru o mică minoritate de oameni mai reflexivi, cea dintâi din aceste întrebări pare a fi cea mai însemnată, de și nu izbutește să arunce în umbră pe celelalte două. Pentru ceilalți oameni însă, care sunt cei mai mulți, acestea din urmă au greutatea sufletească maximă. Și Kant s'a întrebat dacă, în domeniile ce le corespund, n'ar fi cu putință să se întemeieze, totuși, o metafizică. Obiecțiile, pe care Critica rațiunii pure le ridica în contra metafizicii tradiționale, nu i se păreau capabile să înălțare cu desăvârșire o asemenea posibilitate. În adevăr, criticile pe care le adusese el însuși psihologiei raționale, cosmologiei raționale și teologiei raționale, îi arătau, e drept, că argumentele lor nu puteau dovedi existența obiectelor metafizice la care se refereau. Dar acele critici nu dovedeau nici neexistența obiectelor în chestie. Ceea ce însemna că existența lor rămânea posibilă. Iar această posibilitate i se părea lui Kant că deschidea calea unei alte metafizici decât cea tradițională, — a unei metafizici care nu și-ar mai construi edificiul pe terenul aspirațiilor teoretice, ci pe acela al necesităților practice ale sufletului omenesc.

Această întorsătură a cugetării sale l-a dus pe Kant la încercarea din Critica rațiunii practice, de a întemeia metafizica pe morală. Această încercare rămâne s'o examinăm în capitolul următor.

CAP. V

O METAFIZICĂ INTEMEIATĂ PE MORALĂ

I

Ceea ce l-a îndemnat pe K a n t să caute, imediat după încheierea Criticei rațiunii pure, un mijloc de a restabili posibilitatea metafizicei, pe care o negase, într'însa, cu atâta hotărîre, a fost credința sa că oamenii nu pot să renunțe, cu niciun preț, la această formă, atât de controversată și de discutabilă, e drept, dar atât de necesară, totuși, a cunoașterii. De ea se leagă, în adevăr, interesele cele mai înalte și nevoile cele mai adânci ale vieții sufletești a omenirii. Cum zicea filosoful însuși, în « Prolegomenele la orice metafizică viitoare », care au urmat la doi ani numai după Critica rațiunii pure: « Ne putem tot atât de puțin aștepta ca spiritul omenesc să renunțe vreodată cu desăvârșire la cercetările metafizice, precum ne putem aștepta că, de teama să nu mai respirăm un aer care nu este curat, să încetăm vreodată a respira. Metafizica va exista totdeauna pe lume, mai mult încă, va exista pentru fiecare om, și mai ales pentru fiecare ce reflectează, dar, în lipsa unei reguli recunoscute, fiecare și-o va croi după placul său. Ceea ce s'a numit până acum metafizică nu poate mulțumi niciun spirit pătrunzător. Cum este însă cu neputință să renunțăm cu totul la metafizică, trebuie să sfârșim prin a căuta o critică a rațiunii pure, sau, dacă o asemenea critică există, trebuie să o cercetăm și să o supunem unui examen general, căci altfel n'avem niciun mijloc să satisfacem trebuința noastră imperioasă, care este mai mult decât o simplă curiozitate » ¹⁾).

¹⁾ Prolegomene la orice metafizică viitoare, trad. rom. de C. Antoniadă, p. 180.

Înțelesul ultimei afirmări a lui K a n t, din acest pasaj, atât de caracteristic, este că avem neapărată nevoie de Critica rațiunii pure și de negațiile ei, pentru ca, în dorința noastră neînfrânată de a ne înjgheba, cu orice preț, o metafizică, să nu mai rătăcim în zadar pe drumuri ce nu pot duce la un asemenea scop, căutând soluțiile problemelor acestei științe indispensabile acolo unde nu le putem găsi. Iar explicarea credinței lui nestrămutate că nu putem renunța, cu niciun chip, la metafizică, nu este prea anevoie de închipuit. Necesitățile noastre de înțelegere, când privesc de-a-dreptul viața noastră proprie, rostul și scopul ei, mai ales, perspectivele mai îndepărtate, de dincolo de marginile existenței noastre pământești, se complică mai totdeauna cu necesități de sentiment, care pot deveni, câteodată, foarte puternice. Așa, bunăoară, nevoia intelectuală de a ști, din punct de vedere teoretic, dacă există sau nu, în noi, o substanță imaterială, ca cea căreia îi dăm numele de suflet, e relativ slabă la cei mai mulți dintre oameni. Ea poate fi chiar nulă, la unii dintre ei, — la aceia anume, care nu sunt înzestrați decât cu o putere mărginită de cugetare abstractă, și deci cu un interes mai mult decât redus pentru problemele teoretice. Dar nevoia de sentiment, de a ne închipui, oricât de nebulos și de vag, ce s'ar putea întâmpla cu noi după moarte, și, mai ales, teama de ceea ce ne-ar putea aștepta dincolo de acest sfârșit inevitabil al existenței noastre pământești, sunt foarte puternice la toți oamenii fără deosebire, deși nu se manifestează, în toate momentele vieții lor conștiente, cu aceeași intensitate. Aceste două nevoi se confundă însă, în realitate, fiindcă nu sunt decât două aspecte diferite ale uneia și aceleiași probleme.

În adevăr, cum să știm ce se va întâmpla cu noi după moarte, cât timp nu suntem lămurii asupra constituției înseși a ființei noastre, cât timp nu cunoaștem, cu o siguranță măcar aproximativă, elementele ce o compun, natura lor, importanța lor, — și, prin urmare, perspectivele lor de viitor? Din acest punct de vedere, indiferența teoretică a celor mai mulți oameni, în fața întrebării dacă există sau nu în noi o substanță spirituală, deosebită de corpul nostru material și

independentă de existența lui fizică, încetează, sau chiar se prefăce, în anumite momente ale vieții, într'un interes pasionat, capabil să arunce în umbră orice altă preocupare, oricare i-ar fi importanța practică. Căci de răspunsul la această întrebare atârnă tot ce trebuie să credem cu privire la perspectivele noastre de dincolo de mormânt, — perspective ce nu pot, uneori cel puțin, să nu ne turbure adânc. Dacă există în noi un suflet imaterial, de altă natură decât corpul nostru material, și deci independent de el, atunci, totul nu se poate sfârși pentru noi cu descompunerea fizică a ființei noastre pământești. Ceea ce constituie esența personalității noastre trebuie să-și păstreze, în acest caz, existența, — în condiții, al căror mister nu poate să nu frământă închipuirea noastră, fermecată pe de o parte de speranțe și îngrozită pe de alta de temeri, deopotrivă de mari. Nu era oare perspectiva, atât de nesigură și atât de neliniștitoare, a « vreunui viitor după moarte, acel ținut necunoscut din care nimeni nu se mai întoarce », ceea ce chinuia pe *Hamlet*, în celebrul monolog din drama lui *Shakespeare*? Dacă însă, cum susțin unii filosofi, ce poartă din această cauză numele de materialisti, existența sufletului, ca substanță spirituală, nu e decât imaginară, dacă ceea ce numim suflet nu este decât un complex de « funcțiuni » ale organelor corpului nostru material, atunci, cu descompunerea organelor în chestie se sfârșește întreaga noastră viață, așa încât, dincolo de mormânt, nu ne mai poate aștepta nimic bun, cum nu ne mai poate amenința nimic rău.

Atât numai că nici această perspectivă, care ar părea mai liniștitoare nu ne poate asigura pacea sufletească, fiindcă nu ne poate face să ne resemnăm. Când pierdem, cum este din nefericire inevitabil, atâtea din ființele ce ne sunt scumpe, singura consolare ce ne poate rămânea este să credem că ele nu pier cu totul, să ne închipuim că mai putem intra, sub anumite forme, în contact cu ele, și să nădăjduim că le vom regăsi cândva, pe « lumea cealaltă ». Sunt, în adevăr, foarte numeroși cei ce, în asemenea situații, recurg la spiritism, adoptându-i cu entuziasm doctrinele și practicându-i cu pasiune metodele. Spiritismul însă nu face altceva decât să

propovăduiască credința în existența, după moarte, a sufletelor, și să organizeze, pentru cei ce se găsesc încă în «închisoarea» vieții pământești, mijloacele de a intra în comunicație cu ele. Iar printre cei ce împărtășesc această credință și se folosesc de aceste mijloace, nu iau loc numai oameni care, în lipsa unei culturi intelectuale mai serioase sau mai severe, cad mai ușor pradă unor iluzii, lipsite de un fundament științific mai sigur. Printre adepții spiritismului se pot găsi, fără greutate, și oameni de știință, — unii destul de cunoscuți sau chiar celebri, — care se silesc, e drept, cu o stăruință, discutabilă poate din punctul de vedere al metodelor logice, dar nu mai puțin mișcătoare din acela al nevoilor de sentiment, să-i procure, prin unele fapte ce le par «pozitive», o îndreptățire teoretică aproximativă.

Tot așa, nevoia intelectuală de a ști, dacă există sau nu o cauză primă a Universului, este, din punct de vedere teoretic, destul de slabă, la cei mai mulți oameni. Dar nevoia afectivă de a crede că există în Univers o Ființă supremă, care, ca creatoare a tot ce există, nu poate fi, în perfecțiunea ei absolută, decât bună și dreaptă, — și, ca atare, trebuie să joace rolul unei autorități morale ultime, datorare să judece, să răsplătească sau să pedepsească, faptele omenești, — este dimpotrivă foarte puternică, la mai toți. Sunt nenumărați cei ce, în împrejurările mai grele ale vieții, când sunt nescotitiți, loviți sau călcați în picioare de semenii lor, își întăresc puterile sufletești, îmborsăvindându-și nădejdea în mai bine, printr'o rugăciune. Ei cred, anume, în existența unei Ființe supreme, bune și drepte, și sunt convinși că Ea nu poate să nu restabilească, în favoarea lor, ordinea etică, fără de care viața ar deveni absurdă, iar lumea n'ar mai avea niciun sens. Dacă însă oamenii de acest fel ar ști, că Ființa supremă, căreia i se adresează în rugăciunile lor și dela care așteaptă îndreptarea, nu este, cum susțin unii filosofi cărora li se zice, din această cauză, atei, decât o simplă fantomă a închipuirii lor, suferința lor ar fi de sigur mult mai mare. Nu poate fi deci indiferent pentru mintea omenească, dacă există, sau nu, un Principiu inițial, creator și ordonator al Universului, care nu poate să nu fie în același timp și un

judecător suprem al faptelor omenești, potrivit cu ordinea etică ce trebuie să domnească în lume. Nevoia intelectuală de a ști se complică, în acest caz, cu nevoia afectivă de a spera, care poate fi, uneori, foarte puternică.

Cât de necesară este, pentru unii oameni, lămurirea și împăcarea sufletească, cu privire la problemele de acest fel, ne-o pot arăta, între altele, unele mărturisiri ale lui R o u s s e a u, — scriitorul francez care, cum am văzut mai sus, a avut, asupra lui K a n t, o influență ce nu se poate nesocoti. Făcând istoricul sforțărilor intelectuale, prin care ajunsese, cu vremea, să se liniștească asupra problemelor de care e vorba, întocmindu-și sistemul de metafizică teistă din celebra profesiune de credință a vicarului din Savoia, filosoful francez nu putea să nu releve, fiindcă nu putea să le uite, momentele penibile de descurajare ce întrerupeau câteodată munca sa constructivă. « ... Intervale de nesiguranță și de îndoială veneau din când în când să-mi sdruncine speranța și să-mi răpească liniștea. Obiecțiile puternice, pe care nu le putusem înlătura, se înfățișau atunci minții mele cu și mai multă tărie, spre a mă copleși cu desăvârșire. Adesea, argumente nouă îmi veneau în minte, în sprijinul celor care mă chinuiseră mai 'nainte. Vai! — îmi ziceam atunci, cu strângeri de inimă care mă înăbușeau, — cine mă va apăra împotriva desnădejdiei, dacă, în grozăvia sortii mele, voi ajunge să nu mai văd decât himere în mângâierile pe care mi le procură mintea mea, dacă, distrugând propria sa operă, îmi răstoarnă ea însăși sprijinul speranței și încrederii, pe care mi-l îngăduise în vremurile de restriște?... De câte ori, în asemenea momente de îndoială și de nesiguranță, n'am fost aproape să mă las covârșit de desnădejde!... Dacă aş fi rămas vreodată, ceva mai mult timp, într'o asemenea stare sufletească, viața mea ar fi fost pierdută » ¹⁾.

Forma, prea literară poate, a acestei mărturisiri, ar putea să ridice îndoieli cu privire la sinceritatea ei. Numeroase dovezi ne arată însă, când studiem psihologia lui R o u s s e a u, că, de și părea uneori influențat de preocupările sale stili-

¹⁾ Les rêveries d'un promeneur solitaire. Troisième promenade.

stice, mergea totuși alteori, în destăinuirile sale, până la un cinism, care nu putea fi considerat decât ca un superlativ al sincerității. De altfel, mărturisirile de acest fel nu sunt nicidecum rare. E de ajuns să ne gândim la unele din cele mai cunoscute, — ca aceea a lui J o u f f r o y bunăoară ¹⁾ sau ca aceea a lui R e n a n ²⁾, — ca să ne dăm seamă că ele exprimă lupte sufletești adevărate, care sunt, uneori, grele și dureroase. Ne putem dar întreba dacă filosoful, de care ne ocupăm acum, nu suferea cumva și el, când se lovea, reflectând la problemele metafizice, de contradicțiile, pe care le releva în Critica rațiunii pure. Căci, uneori, tocmai oamenii cei mai calmi, în aparență, și mai închiși, în afară, sunt mai frământați, înlăuntrul, de furtuni sufletești, care pot să fie, câteodată, violente. Titlul unui capitol dintr'un roman celebru al lui V i c t o r H u g o, — « Une tempête sous un crâne », — poate fi, câteodată, mai mult decât o simplă figură de stil. Ceea ce ne silește s'o credem, e pasiunea cu care oamenii « introvertiți » ai psihologiei contemporane urmăresc, uneori, probleme ce n'au nicio legătură aparentă cu interesele exterioare ale vieții lor. Toată puterea, nu numai de cugetare, ci și de simțire, pe care oamenii obișnuiți o cheltuesc, pe nesimțite, în afară, în manifestările banale ale vieții de toate zilele, se concentrează, la oamenii de acest fel, în lăuntru, putând duce la încordări sufletești de o intensitate anevoie de închipuit.

Nu era dar o simplă frază afirmarea lui K a n t din prefața la ediția întâia a Criticei rațiunii pure, că « e în zadar să afectăm indiferență », cu privire la cercetările metafizice, « al căror obiect nu poate fi indiferent naturii omenești » ³⁾. Nepăsarea, pe care o arată, de fapt, unii, față de cercetările de acest fel, nu poate fi, prin urmare, decât sau prefăcută sau aparentă. Prefăcută, întrucât izvorăște din mândria rău înțeleasă a unora, de a părea mai presus de nevoile sufletești ale celorlalți oameni. Aparentă, întrucât cei ce se cred nepăsători nu-și dau seamă de interesul adânc pe care îl poartă, ascuns în fundul sufletului lor, pentru problemele

¹⁾ Din *Nouveaux Mélanges*, p. 112.

²⁾ Din *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 318.

³⁾ Trad. rom. Brăileanu, p. 6.

metafizice. Că este în adevăr așa, ne-o poate dovedi faptul că cei ce afectează nepăsarea față de aceste probleme, cad fără voia lor în afirmări, care le presupun deslegate, într'un fel sau într'altul. Cum zicea K a n t însuși, în prefața menționată: « ... acei pretinși indiferențiști, oricât ar intenționa să se facă necunoscuți prin schimbarea limbajului de școală într'un ton popular, recad iarăși, întrucât nu mai gândesc ceva în cercetările lor, în mod inevitabil în afirmațiuni metafizice, împotriva cărora simulau atâta dispreț » ¹⁾).

Realitatea acestor atitudini contradictorii ne apare, destul de adesea, la numeroși scriitori, mai vechi și mai noi. Așa bunăoară, ca să luăm unul din cazurile mai puțin aparente, sunt oameni de știință care nu cred în existența unei vieți viitoare și fac binele, în viața aceasta, în mod desinteresat, fără să aștepte vreo răsplată după moarte. Unii dintr'înșii doresc totuși, în fundul inimii, — o doresc poate chiar cu mai multă ardoare decât alții, — ca existența vieții viitoare să nu fie o simplă iluzie a « vulgului ». Dar își justifică dorința, nu prin nevoia de sentiment a unei recompense, ci prin nevoia, mai mult intelectuală, — aceea, anume, de a ști ce se va mai întâmpla pe lume după moartea lor, de a urmări mai departe desfășurarea fenomenelor Universului, a căror explicare au încercat-o, și de a se încredința astfel că ipotezele pe care le-au formulat ei, în această privință, nu erau neîntețmeiate. Iar această justificare îi duce la o contradicție, ca cea în care cade R e n a n când reclamă, ca un « pium desiderium », viața viitoare, — nu pentru toți oamenii fără deosebire, ci pentru oamenii de știință numai, — cu această motivare a necesității intelectuale ca curiozitatea lor științifică să poată fi, astfel, mai larg satisfăcută. « E oare cererea noastră, — se întreabă el, — interesată? ». Și răspunde: « Nu, de sigur. Noi nu cerem o recompensă; cerem numai să fim, să știm mai mult, să cunoaștem secretul lumii, pe care l-am căutat cu atâta ardoare, și viitorul omenirii, care ne-a pasionat atât de mult. Acest lucru e permis, cred... Aceia care iau viața ca o datorie, nu ca o plăcere, au dreptul la aceasta » ²⁾).

¹⁾ *Ibidem*, p. 6.

²⁾ *Dialogues philosophiques*, p. 141.

Renan reclamă deci, pentru cei ce și-au consacrat viața științei, cu cercetările ei atât de anevoioase, atât de aride și, uneori, atât de ingrate, dreptul de a putea urmări, și după moarte, desfășurarea fenomenelor Universului. Iar acest drept, zice el, nu e o recompensă, — și se înșală. Căci, de ce afirmă el însuși, că oamenii cari iau viața ca o datorie au acest drept, — înțelegând prin aceasta că cei ce iau viața ca o plăcere nu-l au? Evident, fiindcă consideră acest drept ca o răsplată a acestui mod mai ales, mai nobil, de a trăi. Și adaugă, în altă parte, spre a face par'că și mai vizibilă contradicția: «Eu nu cer să fiu plătit... Dar puținul bine pe care l-am făcut în viață, aş dori ca *cineva* să-l știe» ¹⁾. În această contradicție, — atât de caracteristică, fiindcă e atât de profund omenească, — găsim expresia cea mai limpede a nevoii sufletești, de care sunt chinuiți toți oamenii, chiar și cei mai desinteresați, de a dori o răsplată pentru activitatea lor, chiar și atunci când nu o caută, și nu voiesc s'o primească dela semenii lor. Naturile cele mai nobile, care fac binele fără paradă, ostenindu-se sau chiar, uneori, sacrificându-se în tăcere, și pe care laudele altora le-ar face să roșească, doresc totuși, în fundul inimii, ca *cineva* să știe ce au făcut în viață, — și admit astfel implicit, ca fundament al dorinței lor, existența aceluia misterios *cineva*, în care rațiunea lor nu le permite să creadă. De unde se vede că, oricât ar disprețui oamenii metafizica și oricât ar căuta s'o înlăture, ca doctrină constituită, ea reapare totuși, fără știrea și fără voia lor, în năzuințele lor instinctive, ce iau, uneori, formele surprinzătoare ale unor aspirații secrete.

Iacă de ce Kant se credea îndreptățit să se întrebe, la ce ne servește să ne prefacem indiferenți față de problemele metafizice, care nu sunt și nu pot fi indiferente pentru natura omenească. Decât să luptăm dar zadarnic în contra metafizicei, să căutăm mai bine a descoperi calea, pe care am putea restabili posibilitatea ei. Critica rațiunii pure ne-a arătat că, în domeniul sau pe terenul acestei forme, speculative sau teoretice, a cunoașterii, metafizica este imposibilă. Cu acest

¹⁾ *Dialogues philosophiques*, p. 142.

rezultat negativ însă, oricât ar părea de categoric, nu se încheie, nicidecum, totul. Căci în fața lui se ridică întrebarea firească, dacă rațiunea pură sau speculativă este, pentru noi, unicul izvor posibil de cunoștințe. Nu mai există cumva, în noi, vreun alt izvor, de care să ne putem servi, ca să ajungem, în sfârșit, la certitudinile ce ne sunt atât de necesare?

La această întrebare, K a n t a socotit că putea răspunde în mod afirmativ. Alături de rațiunea pură, care ne arată *ceea ce este*, mai există în noi și o rațiune practică, menită să ne arate *ceea ce trebuie să fie*. O analiză foarte simplă ne poate dovedi realitatea acestei a doua facultăți de căpetenie, a minții noastre. Să ne închipuim bunăoară că, trecând pe stradă, ne iese înaintea un cerșetor care ne roagă să-i venim în ajutor cu ceva. Noi însă nu ne-am putut opri din drumul nostru, ca să-i dăm ceva. Trebuia să ne ducem undeva, la o oră fixă, și, întrucât întârzasem, eram grăbiți. Mai era și vremea prea urâtă, ploua și bătea vântul, așa încât ne-a fost greu să ne deschiem paltonul ca să scoatem o monetă. Constatarea pură și simplă a acestui fapt, cu motivarea lui, este opera rațiunii pure, care, coordonând, cu ajutorul formelor ei apriori, datele, sensibile și intelectuale, ce-l alcătuiesc, într'o stare de conștiință unitară, ne arată ceea ce a fost, adică ceea ce am făcut. Alături de această constatare, însă, mai apare în conștiința noastră o idee cu totul neașteptată, — ideea a ceea ce ar fi trebuit să fie, adică a ceea ce ar fi trebuit să facem. Ajungem astfel să gândim, în același timp, două lucruri cu totul diferite: că n'am dat nimic cerșetorului și că ar fi trebuit să-i dăm ceva.

De unde poate veni această îndoită orientare a cugetării noastre? Constatarea a ceea ce a fost, în ordinea reală a lucrurilor, ne pare firească; originea ei nu poate constitui o problemă. Nu tot așa e însă cu ideea a ceea ce ar fi trebuit să fie, într'o ordine a lucrurilor care, întrucât n'a existat în realitate, de vreme ce n'a fost constatată ca atare, nu poate fi decât ideală, în înțelesul că se reduce la o simplă concepție a minții noastre. Care să fie, ca atare, originea ei?

O asemenea idee nu poate proveni, după K a n t, din activitatea rațiunii pure, al cărei rol, cum am văzut, e numai

să ne dea cunoașterea lumii. Iar această cunoaștere constă în primul rând din perceperea cu simțurile a fenomenelor ce ne înconjoară, adică din constatarea a ceea ce este, în prezent, — la care se adaugă, cu ajutorul celorlalte funcțiuni intelectuale, amintirea a ceea ce a fost, în trecut, și prevederea a ceea ce va fi, în viitor. O dovadă că este așa, ne-o dă faptul incontestabil că știința, care constituie produsul de căpetenie al rațiunii pure, nu se ocupă decât de ordinea reală a fenomenelor Universului, așa cum constată că este în prezent, așa cum poate stabili că a fost în trecut, așa cum poate prevedea că va fi în viitor. De o ordine ideală a fenomenelor Universului, — care ar fi trebuit să fie în trecut, deși n'a fost, sau ar trebui să fie în prezent, de și nu este, sau va trebui să fie în viitor, presupunând că n'ar fi, — nu vorbește știința niciodată. Astronomia, bunăoară, ne descrie corpurile cerești așa cum sunt, — cu formele și cu dimensiunile pe care le au, cu căldura și cu lumina, pe care le posedă, cu mișcările în sfârșit, pe care le exercită, — în realitatea cosmică, pe care i-o desvăluiesc instrumentele sale. Ideea, că ele ar trebui să fie altfel, sau să se miște altfel, nu-i vine niciodată, pentru că n'ar avea niciun sens. Iar când caută să le reconstitue evoluția trecută și să le întrevadă evoluția viitoare, astronomia se folosește numai de acțiunea forțelor fizice ale naturii, așa cum o constată în prezent, transpunând-o, firește, în alte împrejurări cosmice, așa cum își poate închipui că au fost altădată sau că vor fi cândva.

Mai mult încă, noi înșine, când privim, pe o noapte senină, cerul plin de stele, admirăm de sigur măreția spectacolului, simțim poate chiar o plăcere estetică, contemplându-l, dar nu ne pare rău că nu este altfel și nu dorim să fie altfel. Sentimente ca acestea din urmă nu avem decât în fața faptelor omenești. În cazul, bunăoară, pe care l-am luat ca exemplu adineaori, ne pare rău că n'am dat nimic cerșetorului, iar dorința de a-i da ceva ne poate face să ne întoarcem din drumul nostru, oricât am fi de grăbiți, ca să ne îndeplinim această datorie, de a nu lăsa în suferință pe un om sărac, ce avea nevoie de ajutorul nostru.

În fața analizei, însă, care tinde a stabili o asemenea deosebire între fenomenele naturii și faptele omenești, se poate ridica o obiecție. Știința, — se poate zice, — stabilind între fenomenele naturii legături necesare, le impune, prin aceasta chiar, o ordine necesară, ce nu se mărginește numai la desfășurarea lor prezentă, ci și la desfășurarea lor trecută și viitoare. Ea ne arată dar de asemenea ce a trebuit, ce trebuie și ce va trebui să fie această desfășurare, fără nicio abatere posibilă. Obiecția pare hotărâtoare. Ea scapă însă din vedere că necesitatea, pe care o pune în evidență ea, n'are același înțeles ca necesitatea pe care o relevam în exemplul de adineori. Și deosebirea se poate lămuri fără greutate. O piatră, lăsată liberă în aer, trebuie, — zice știința, — să cadă la pământ. E o necesitate, pe care i-o impune legea gravitației. Să ne închipuim însă că, într'un caz dat, o bucată de fier, lăsată liberă în aer, nu cade la pământ. O cauză oarecare poate, în adevăr, interveni, ca să-i împiedece căderea, — atracția unui magnet puternic, bunăoară, ce s'ar găsi suspendat deasupra-i. Între cele două forțe opuse, care își fac echilibru, bucată de fier rămâne suspendată în aer, în loc să cadă la pământ, așa cum cerea regula stabilită de știință. Se mai poate oare zice, într'un asemenea caz, că obiectul de care e vorba, deși n'a căzut, trebuia, totuși, să cadă la pământ? Se poate oare susține că el avea obligația absolută să se conforme cu regula stabilită de știință, luptând cu orice altă acțiune, a vreunei alte cauze, și opunându-i-se cu orice preț? Nu, de sigur. Când un fenomen nu se produce, știința n'are decât să cerceteze de ce nu s'a produs, dar nu poate afirma că trebuia să se producă. O asemenea afirmare îi este interzisă de principiul însuși al cauzalității.

Nu tot așa este, însă, în cazul de care vorbeam adineori. N'am dat nimic cerșetorului. Cu toate acestea, credem și zicem, cu toată convingerea, că ar fi trebuit să-i dăm ceva. Faptul dar, că fenomenul de care e vorba nu s'a produs, nu ne împiedecă nicidecum să afirmăm că el ar fi trebuit să se producă. Când facem însă o asemenea afirmare, noi avem în vedere o altă necesitate, de altă natură, decât cea pe care se întemeiază știința. Și anume, pe când știința nu poate

pune înainte decât necesitatea reală a fenomenelor de a se conforma cu legile fizice ale naturii, noi avem în vedere, în cazul pe care l-am luat ca exemplu, necesitatea ideală a faptelor noastre de a se conforma cu legile morale ce trebuie să domnească în lumea omenească.

Că aceste două necesități sunt foarte deosebite, ne-o dovedește raportul lor diferit cu sensibilitatea noastră, — raport pe care l-am relevat, în treacăt, adineaori, și asupra căruia revenim acum spre a-i preciza înțelesul. Necesitatea ideală, care e principiul regulator al acțiunilor noastre, e totdeauna însoțită de sentimentul obligațiunii de-a face ceea ce ne prescrie — și de a nu face ceea ce ne interzice — ea. Iar acest sentiment, când e nesocotit, ne provoacă acea turburare afectivă, atât de penibilă uneori, pe care o numim remușcare sau muștrare de conștiință. Așa, bunăoară, în cazul pe care l-am luat ca exemplu adineaori, ne pare rău că n'am dat nimic cerșetorului. Și dacă ne gândim că bietul om era bătrân, părea bolnav și nu mâncase poate nimic în ziua în care ne-a ieșit înainte, părerea aceasta de rău devine atât de puternică, încât ne silește, cu toată graba noastră și cu toată vremea rea, să ne întoarcem îndărăt, ca să-i dăm ceva. Sau, dacă nu, ne urmărește mai departe, luând forma remușcării sau a muștrării de conștiință. Asemenea sentimente nu însoțesc însă niciodată simpla constatare a necesităților fizice ale naturii. E necesar, bunăoară, ca sub acțiunea unei scânteii electrice oxigenul și hidrogenul să se combine, spre a da naștere unui volum determinat de vapori de apă. De acest lucru, însă, nu ne pare nici bine, nici rău. Ne mărginim numai să-l constatăm. Și pe nimeni nu l-ar muștra conștiința, niciodată, că un corp cufundat în apă nu pierde din greutatea sa decât o cantitate egală cu aceea a volumului de apă respins.

Ceea ce însemnează că ideea apărută în mintea noastră, în cazul cerșetorului pe care l-am luat ca exemplu, ideea a ceea ce ar fi trebuit să fie, este, ca expresie a unei necesități ideale, de altă natură decât simpla constatare a ceea ce a fost, ca expresie a ordinii reale. Și deci, ea nu poate rezulta din activitatea rațiunii pure. Ea rezultă, după K a n t, din

activitatea rațiunii practice. Iar deosebirea dintre aceste două fenomene ale rațiunii o stabilește el în felul următor: rațiunea pură ne arată cum este lumea, pe când rațiunea practică ne arată cum trebuie să fie ea, — și, în același timp, cum trebuie să lucrăm noi, pentru ca ea să ajungă în adevăr așa cum trebuie să fie.

Avem dar în noi două izvoare diferite de cunoștințe: unul care ne arată ordinea reală a fenomenelor, altul care ne indică ordinea lor ideală. Din cel dintâi, am văzut că nu poate rezulta niciuna din cunoștințele pe care își propune să ni le dea metafizica. Ne rămâne să cercetăm dacă aceste cunoștințe n'ar putea rezulta cumva din cel de-al doilea.

II

Când am încercat să reconstituim geneza criticismului, am zis, spre a ne putea explica direcția în care s'au îndreptat cercetările lui Kant, că, din cei trei factori ce determină cugetarea și acțiunea oamenilor, în general, și care sunt pornirile afective, jocul imaginației și discernământul critic, cel care a predominat, în structura sufletească a filosofului nostru, a fost cel din urmă. Această indicație preliminară ne poate lămuri și modul cum a încercat el să restabilească, în Critica rațiunii practice, posibilitatea metafizice, pe care o negase în Critica rațiunii pure. În această încercare, Kant pornea, cum am văzut, dela nevoile de sentiment ale sufletului omenesc, care i se părea că nu-și puteau găsi satisfacția firească decât într-o asemenea restabilire. Acest punct de plecare, însă, ar fi putut să ducă la iraționalism, — sub forma unei metafizice care n'ar fi exprimat decât stările afective ce i-ar fi alcătuit temelia și pe care le-ar fi luat, pur și simplu, ca îndreptar unic, exclusiv, definitiv, al conduitei omenești. O asemenea orientare ar fi putut fi, în desfășurarea cugetării lui Kant, cu atât mai ușoară, cu cât influența pe care o exercitase asupra-i Rousseau fusese, cum am văzut, destul de puternică. Iar scriitorul francez punea la temelia moralei instinctul, nu rațiunea. Asupra acestui punct

trebuie să ne oprim un moment, spre a preciza, prin opoziție, calea pe care a urmat-o filosoful german în Critica rațiunii practice, și a ne înlesni astfel studiul acestei opere capitale.

Organul regulator al moralității noastre, — zicem noi cu toții, — este conștiința, care ne arată, la fiecare pas, ce trebuie și ce nu trebuie să facem, răsplătindu-ne când îi ascultăm poruncile și pedepsindu-ne când nu i le ascultăm, cu sentimente corespunzătoare, de mulțumire sau de părere de rău. Am văzut, în cazul pe care l-am luat ca exemplu adineaori, că, atunci când trecem pe lângă un cerșetor fără să-i dăm nimic, conștiința, ca o voce interioară, ne spune că ar fi trebuit să-i dăm ceva. Și, dacă nu ne întoarcem îndărăt ca să-i dăm ceva, ne cuprinde o părere de rău, căreia, întrucât este amestecată cu un început de dispreț față de egoismul nostru sau chiar cu un început de revoltă față de nepăsarea noastră, îi dăm numele de remușcare. Conștiința, — zicem noi atunci, — ne muștră că nu i-am urmat porunca.

Ce este însă această conștiință? Rousseau zicea că este un « instinct ». Faimoasa profesiune de credință a vicarului din Savoy cuprindea, în adevăr, exclamația celebră: « Conștiință, conștiință! Instinct divin, nemuritor glas ceresc, călăuză sigură a unei ființe neștiutoare și mărginite, dar inteligente și libere, judecător fără greș al binelui și al răului, care apropie pe om de asemănarea cu Dumnezeu! Tu ești care îi asiguri demnitatea naturii, și îi hotărăști moralitatea acțiunilor! ». Kant însă nu putea admite o asemenea interpretare a conștiinței morale. Il împiedecau mai întâi concepțiile pe care și le formase cu privire la rolul primitiv al instinctului și la înlocuirea lui treptată, în evoluția omenirii, cu rațiunea. Erau, anume, concepțiile la care ajunsese în două studii ale sale, din perioada în care pregătea, tocmai, Critica rațiunii practice. Primul era cel intitulat « Idee a unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit », pe care îl publicase în 1784. Cel de-al doilea era cel intitulat « Inceputurile probabile ale neamului omenesc », pe care îl publicase în 1786. În aceste lucrări, Kant încerca să introducă în istoria omenirii concepția evoluționistă de care se slujise în « Istoria generală

a naturii » din 1755. El explicase acolo formarea sistemului solar printr'o serie de transformări succesive, pe care jocul forțelor fizice ale naturii le impusese materiei cosmice difuze, dela început. În două lucrări anterioare, din 1754, privitoare la schimbările pe care le-a suferit mișcarea de rotație a pământului și la cele care ar putea fi considerate ca constituind o « îmbătrânire » a lui, aplicase aceeași concepție, — înainte chiar de a o formula, cu o întemeiere mai generală, — în studiul astronomic și geologic al planetei noastre. O utilizase, de asemenea, în lucrările asupra cutremurelor de pământ, pe care le publicase în 1756, în urma catastrofei sismice dela Lisabona. O mai întrebuințase, în sfârșit, trecând dela natura fizică la lumea omenească, în studiul din 1775 asupra raselor de oameni. Era dar nu numai firesc, dar și inevitabil, să încerce a se folosi de ea și în istoria omenirii, în lucrările citate, din 1784 și 1786, spre a-și explica schimbările succesive, atât de numeroase și atât de izbitoare, pe care le suferiseră, în decursul timpurilor istorice, toate popoarele fără deosebire, deși în proporții și cu rezultate diferite. Ceea ce îi părea lui K a n t că constituia unitatea acelor schimbări, așezându-le pe linia continuă a unei îmbunătățiri treptate a naturii omenesti, era scăderea treptată a rolului pe care îl jucase, la origine, instinctul, în viața oamenilor, și în creșterea treptată a rolului pe care a început să-l joace dela o vreme, în viața lor, rațiunea.

Legătura acestei concepții evoluționiste, a schimbărilor psihologice pe care, după toate probabilitățile, le-au suferit oamenii în decursul timpurilor preistorice și istorice, cu concepția conștiinței morale, care îl preocupa pe K a n t când a scris *Critica rațiunii practice*, era foarte simplă. La început, oamenii n'au putut avea, ca și animalele, decât o viață instinctivă. Puterile lor sufletești erau încă prea puțin dezvoltate și nu-i sileau încă să reflecteze asupra pornirilor ce-i împingeau la acțiune, spre a le determina valoarea, din punctul de vedere pe care îl numim noi, astăzi, etc. Dominați de instincte, ei își urmăreau satisfacerea nevoilor organice, fără altă preocupare decât de a scăpa de suferințele pe care li le pricinuia neîndestularea lor. Instinctele însă îi împingeau

la acțiuni care, în marea majoritate a cazurilor, chiar și atunci când priveau reproducerea, aveau un caracter egoist. În asemenea condiții, viața lor nu putea fi bună. Fericirea, pe care le-o atribuia R o u s s e a u, grație stării « naturale » în care trăiau, nu putea consta decât în neputința lor de a-și reprezenta o altă viață, mai mulțumitoare decât cea pe care o duceau. De o asemenea reprezentare, ce i-ar fi făcut în adevăr să sufere, moralmente, îi scutea, e drept, slăbiciunea puterilor lor sufletești. Dar, altfel, instinctele lor, împingându-i să-și caute satisfacerea nevoilor pe căi egoiste, fără nicio preocupare de drepturile egale, la viață și la ceea ce implicau ele, ale celorlalți, îi obligau să-și impună, reciproc, suferințe fizice, care puteau fi foarte mari. Ei își făceau, unii altora, din cauza pornirilor brutale de care erau stăpâniți, mult mai mult rău decât le putea face, tuturor, natura însăși, prin intemperiiile și prin cataclismele ei. Tocmai din această ostilitate. însă, dela început, a tuturor contra tuturor, a ieșit, încetul cu încetul, îmbunătățirea treptată a condițiilor de existență a omenirii. A ieșit, anume, prin intervenirea complexului de funcțiuni sufletești superioare, ce au început a se opune, dela o vreme, instinctelor primitive. În adevăr, pe măsură ce acest complex, dezvoltându-se încetul cu încetul, i-a adus pe oameni să priceapă că viața nu li se putea îmbunătăți decât prin respectul reciproc al drepturilor de care e vorba, condițiile în care trăiau ei s'au putut ușura progresiv. Ceea ce a făcut dar progresul omenirii, în formele vieții sociale cel puțin, a fost apariția și întărirea, înceată și totuși neîncetată, a moralității. Iar acest progres nu s'a datorit instinctelor, ci rațiunii. Gândindu-se, de aceea, la ținta lui ultimă, K a n t credea că el trebuia să ducă la o stare ideală a omenirii, în care n'ar avea să mai dicteze instinctele, în care dictatura ar urma să revină, întreagă, legii morale formulate de rațiune.

Acestea au fost, după toate probabilitățile, considerațiile care au provocat evoluția cugetării etice a lui K a n t, dela ideile pe care, sub influența lui R u s s e a u și a lui S h a f t e s b u r y, le preconizase, cum am văzut mai sus, în lucrarea sa din 1764 asupra frumosului și a sublimului, la

cele pe care avea să le pună înainte în *Critica rațiunii practice*, din 1788. Chiar și în acea lucrare mai veche ieșea la iveală intelectualismul lui K a n t, în fraza, ce preceda pe cea pe care am citat-o mai sus, atunci când am vorbit de conținutul ei etic. Acea frază suna: «Adevărata virtute nu se poate altoi decât pe principii, cu cât ele sunt mai generale cu atât ea devine mai înaltă și mai nobilă». Dar, sub influența lui R o u s s e a u, adăuga, totuși: «Aceste principii nu sunt reguli speculative, ci conștiința unui sentiment, care este viu în orice piept omenesc... sentimentul frumuseții și demnității naturii umane » ¹⁾.

În *Critica Rațiunii practice*, rolul sensibilității, ca factor al moralității, încetează de a mai fi determinant. Singurul sentiment pe care îl mai ia în considerație K a n t, în această ultimă fază a cugetării sale etice, este, cum vom vedea mai departe, «respectul legii morale». Dar acest sentiment nu mai este conceput ca determinant, ci ca determinat. El ajută, e drept, legea morală să-și exercite acțiunea asupra voinței, dar numai ca un factor ce-i este subordonat, ca un instrument, anume, produs de ea însăși. Iată textul respectiv din *Critica rațiunii practice*: «Legea morală prin urmare... provoacă un sentiment necesar înrâuririi ei asupra voinței». Este, anume, sentimentul care constă în respectul ei, necondiționat de nicio sugestie a experienței. Dar acest sentiment nu precedă conștiința legii morale, ci o urmează: «Aci nu premerge în subiect niciun sentiment care ar fi îndreptat spre moralitate. Căci aceasta e cu neputință, deoarece orice sentiment ține de simțuri; mobilul cugetului moral trebuie să fie însă liber de orice condiție sensibilă. Dimpotrivă, sentimentul bazat pe simțuri, care stă la baza tuturor inclinațiunilor noastre, e în adevăr condiția acelei simțiri pe care o numim respect, însă cauza determinării acesteia stă în rațiunea pură practică». Iar mai departe adaugă: «Acest sentiment (sub numele de moral) e deci produs numai de rațiune » ²⁾.

Această evoluție a cugetării lui K a n t, în spre un raționalism etic atât de pronunțat, a mai fost determinată, din

¹⁾ *Betrachtungen...* etc., ed. orig., p. 23.

²⁾ *Critica rațiunii practice*, traducerea românească A m z ă r și V i ș a n, pp. 68, 69.

punct de vedere epistemologic, de apriorismul din care făcuse, în Critica rațiunii pure, condiția *sine qua non* a posibilității științei. Judecățile sintetice apriori, care singure puteau da științei o valoare universală și necesară, nu puteau proveni din experiență; ele nu puteau fi decât produse ale rațiunii pure, și anume ale formelor ei apriori. De unde rezultă că morala, ca să poată deveni o știință, trebuia să se constituie de asemenea prin judecăți sintetice apriori, care, neputând proveni din experiență, nu-și puteau găsi originea decât în rațiunea practică, — și anume, în formele ei apriori. Era astfel nevoie să se lase la o parte, în constituirea moralei ca știință, sensibilitatea, care era un factor eminentemente empiric. Ea nu putea, în adevăr, să determine acțiunile omenești decât prin sentimente, ce luau naștere în experiența sensibilă. Iar acele sentimente nu puteau fi decât variabile și nu puteau duce decât la acțiuni cu valoare individuală și contingentă, nu universală și necesară. Aprehensiunea pe care i-o inspira lui Kant, din acest punct de vedere, sensibilitatea ca factor al moralității, se putea întrevedea încă din lucrarea asupra frumosului și sublimului, din 1764, în care întemeia virtutea pe «principii», ca fiind mai constante, mai puțin schimbătoare, în orice caz, decât, decât dispozițiile afective, — adăugând, ca o concesie, că ele exprimau sentimentul demnității omenești. Cu evoluția de idei pe care am văzut-o, însă, nu-i mai rămânea lui Kant, în 1788, decât să considere, ca izvor exclusiv al moralității, rațiunea, sub forma ei practică. Vom vedea mai departe la ce rigorism moral abstract ducea această concepție. Pentru moment, ne mărginim să-i stabilim punctul de plecare, — spre a trece la dezvoltarea ei, pe căi logice, în Critica rațiunii practice, care urmează, în această privință, foarte de aproape Critica rațiunii pure.

III

Am zis că, alături de rațiunea pură, care ne arată ordinea reală a lumii, mai există în noi rațiunea practică, menită să ne descopere ordinea ei ideală, pe care urmează s'o realizăm

noi înșine. Să examinăm acum mai de aproape această a doua formă a rațiunii noastre. Cum lucrează ea?

Am văzut că rațiunea pură nu ne poate da cunoștințele pe care ni le procură, asupra ordinii reale a lumii, decât cu ajutorul formelor ei apriori. Aceste forme, impunându-se materialului inform ce ne vine, pe calea simțurilor, din afară, alcătuiesc dintr'însul intuițiile și judecățile ce umplu conștiința noastră, atât în viața ordinară cât și în știință. Tot așa, rațiunea practică nu ne poate da cunoștințele pe care e menită să ni le procure, asupra ordinii ideale a lumii, decât numai cu ajutorul unor forme apriori, inerente ei. Și, spre a ne dovedi necesitatea acestor forme a priori ale rațiunii practice, K a n t recurge la o argumentare analoagă cu aceea, prin care ne-a dovedit necesitatea formelor apriori ale rațiunii pure.

El a stabilit atunci, mai întâi, că principiile fundamentale ale științei sunt judecăți sintetice cu valoare universală și necesară, — și s'a întrebat, apoi, care putea fi izvorul judecăților de acest fel. Iar răspunsul său a fost, cum am văzut, că ele nu puteau proveni din experiență, ci trebuiau să derive din activitatea unor forme apriori ale minții noastre.

Tot așa ne dovedește K a n t și necesitatea formelor apriori ale rațiunii practice. În adevăr, principiile sau legile ce guvernează acțiunea, în viața practică, principiile sau legile morale adică, ni se înfățișează ca având o valoare universală și necesară. Fie, bunăoară, străvechea poruncă a decalogului: să nu furi. Această poruncă are, pentru conștiința noastră, valoarea unei legi absolute, căreia toți trebuie să i se supună, pretutindeni și totdeauna: nimeni, nicăieri și niciodată, nu trebuie să fure. Ne e peste putință să ne închipuim că ar putea să fie bine, sau cel puțin îngăduit, ca cineva, vreodată și vreunde, să nu mai respecte dreptul de proprietate al celorlalți. Căci furtul, de îndată ce încercăm a ni-l reprezenta ca devenit legitim, încetează de a mai exista, ca atare, — ceea ce ne încurcă, din punct de vedere logic, într'o contradicție. În adevăr, ce însemnează a fura? Însemnează a viola dreptul exclusiv, pe care îl are orișice om, asupra produselor muncii sale proprii, sau, cum se mai zice, dreptul

său de proprietate. Dacă dar ne închipuim furtul ca legitim, aceasta însemnează, nici mai mult nici mai puțin, decât că fiecare om are dreptul să dispună, după bunul său plac, de produsele muncii celorlalți. De unde rezultă, în mod inevitabil, că nimeni nu mai are un drept exclusiv asupra produselor muncii sale și asupra celor ce poate agonisi printr'însa. Dreptul de proprietate încetează prin urmare, în cazul când furtul devine legitim. Dacă însă dreptul de proprietate încetează, atunci furtul devine imposibil. Căci furtul nu este altceva decât o violare a dreptului de proprietate. Când acest drept nu mai există, nu mai poate fi violat.

De unde se vede că, dacă încercăm să ne reprezentăm furtul ca legitim, ne lovim imediat de o contradicție inevitabilă. Furtul nu poate deveni legitim, decât încetând de a mai fi posibil. Atâta timp, prin urmare, cât este posibil, de fapt, furtul nu poate fi decât nelegitim, oriunde, oricând și în orice condiții ar fi comis. El rămâne adică, pretutindeni, totdeauna, și în orice împrejurări, o acțiune interzisă, fiindcă este, — cum crede, fără nicio excepție, toată lumea, — o faptă rea. Iacă de ce ziceam că legea morală, are, pentru mintea noastră, o valoare universală și necesară.

Așa fiind însă, această lege nu poate deriva din experiență. Căci experiența nu ne poate arăta, că furtul e rău, decât numai în câteva cazuri izolate, — în puținele cazuri în care ni s'au întâmplat să ne ajungă la cunoștință. Noi n'am putut observa toate, dar absolut toate cazurile, în care s'au produs violări ale dreptului de proprietate, ca să ne putem încredința, pe această cale, că furtul este, pretutindeni, totdeauna și în orice împrejurare, o faptă rea. Prin urmare, convingerea noastră absolută că nu poate fi, nicăieri, niciodată și în nicio împrejurare, o faptă bună, trebuie să aibă un alt izvor decât experiența. Ea trebuie să fie produsul, independent de experiență, al unei activități proprii a minții noastre. Și anume, ea nu poate izvorî, după Kant, decât din activitatea unei forme apriori a rațiunii practice, care ne arată, înainte de orice experiență, ce *trebuie* să fie, și, prin urmare, ce *suntem datori* să facem, fie în sens pozitiv, fie numai în sens negativ.

Intrucât dar nu putem să nu constatăm că principiile morale, ca și legile științei, au o valoare universală și necesară, suntem siliți să admitem, ca o condiție *sine qua non* a posibilității lor, existența unor forme apropii ale rațiunii practice. Existența acestor forme fiind, astfel, prealabil justificată, ne mai rămâne să le descoperim.

În acest scop, vom proceda tot așa cum am procedat când a fost vorba de formele apriori ale rațiunii pure. Spre a descoperi, bunăoară, formele apriori ale sensibilității, am examinat intuițiile noastre sensibile și, făcând abstracție de *materia* lor, ne-a rămas, ca *forme* ale lor, spațiul și timpul. Trebuie dar, după această metodă, să examinăm intuițiile noastre morale, și, făcând abstracție de *materia* lor, vom ajunge să le găsim *formele*, — care vor fi acelea ale rațiunii practice. Intuițiile noastre morale, însă, nu sunt altceva decât aprecierile spontane ale conștiinței noastre cu privire la valoarea faptelor omenești, în general, din punctul de vedere al binelui și răului. În ce constau ele, ca atare?

Să luăm, mai întâi, legea morală cea mai abstractă și mai nedeterminată, și să-i cercetăm alcătuirea, ca să ajungem a ne lămuri, care ar putea să-i fie *materia* și *forma*. Legea al care ne gândim, este cea care ne comandă, în general, fără nicio altă indicație particulară, să facem binele. Starea de conștiință, pe care o constituie gândirea acestei legi, are, după Kant, o materie și o formă. *Materia* ei constă din reprezentările diferitelor acțiuni bune, pe care ni le putem închipui, iar *forma* ei constă din ideea că suntem datori să transformăm posibilitățile, pe care ni le închipuim, în realități, să facem adică acțiunile respective. Ca să ne încredințăm de această alcătuire a ei, n'avem decât să încercăm a-i separa, una de alta, *materia* și *forma*, — și anume, suprimând pe cea dintâi. Dacă, bunăoară, cel care își repetă, sie însuși, în cursul vreunei crize sufletești, comandamentul general și abstract al legii de care e vorba, zicându-și, singur, fă binele!, — dacă un astfel de om nu-și reprezintă, totuși, nicio faptă bună determinată, *materia* reprezentărilor concrete lipsindu-i cu desăvârșire, nu-i mai rămâne decât *forma pură* a stării sale de conștiință, care este ideea că e dator

să facă ceea ce îi ordonă legea în chestie. Iar contra-proba acestei constatări se poate face de asemenea, redând stării de conștiință, pe care am luat-o ca exemplu, o materie oarecare. Să ne închipuim, bunăoară, că omul bântuit de o criză sufletească și care își caută un sprijin în legea morală, își zice: știu că sunt dator să fac binele și sunt gata să-l fac, dar vreau să știu, de asemenea, cum? Dacă, atunci, se gândește la o anumită categorie de fapte bune, dacă își zice, de pildă: trebuie să-mi închin viața ajutării săracilor, care sunt atât de mulți și suferă atât de mult, — atunci, reprezentarea ajutorului de care au nevoie săracii constituie materia stării sale de conștiință, iar forma ei rămâne ideea datoriei de a da săracilor ajutorul trebuincios.

Și tot așa este cu toate celelalte legi sau principii morale, chiar și cu cele care au un caracter negativ. Să ne întoarcem, bunăoară, un moment, la exemplul de care ne-am servit mai sus. Când gândim porunca morală a decalogului: să nu furi!, materia stării de conștiință în care o gândim o constituie reprezentarea furtului, ca acțiune posibilă, iar forma ei o constituie ideea că suntem datori să nu comitem o asemenea acțiune.

Așa dar, forma oricărei legi morale este conștiința, pe care n'o putem evita cu niciun preț, conștiința ce însoțește în mod necesar gândirea ei, că suntem datori să facem ceea ce ne prescrie, și să nu facem ceea ce ne interzice, ea. Intocmai după cum intuiția spațiului este forma oricărei percepții externe, fiindcă însoțește cu necesitate percepțiile tuturor obiectelor așa zise « din afară », — tot așa, conștiința datoriei este forma oricărei concepții morale, fiindcă însoțește cu necesitate toate reprezentările acțiunilor așa numite « bune » sau « rele ».

Conștiința datoriei însă, când n'o avem efectiv, într'un caz determinat, când ne gândim numai la ea, în general, se reduce la o idee. Putem zice dar că ideea datoriei este, teore vorbind, forma vieții morale în general. Această viață însă este, cum am văzut, o manifestare a rațiunii practice, care o determină. Putem zice dar că ideea datoriei este, în fond, forma rațiunii practice înseși. La această concluzie puteam

ajunge, de altfel, chiar dacă ne-am fi mărginit numai la o deducție abstractă, pornind dela definiția pe care am dat-o, la început, acestei a doua forme a rațiunii omenești.

Am zis, în adevăr, că rațiunea practică ne arată, nu ceea ce este, în ordinea reală a lumii, ci ceea ce trebuie să fie, în ordinea ideală. Ea ne arată prin urmare, în același timp, ceea ce trebuie să facem noi, ceea ce suntem adică datori să facem, pentru ca acea ordine ideală să poată ajunge a se înfăptui. Orice act al rațiunii practice trebuie să fie deci însoțit, ca atare, de conștiința necesității lui ideale, adică de conștiința că suntem obligați să ne străduim a-l realiza, făcând ceea ce ne prescrie el. Iar această conștiință, când reflectăm asupra-i, devine ideea datoriei. Această idee constituie dar, abstract concepută, forma rațiunii practice.

IV

Să examinăm acum mai de aproape această formă a rațiunii practice, ca să vedem care este natura și care sunt manifestările ei. Și, ca s'o putem face cu mai multă ușurință, să ne coborâm, dela generalitatea considerațiilor de până acum, la câteva analize mai speciale.

Actele obișnuite ale rațiunii practice sunt, cum am zis, intuițiile morale, sunt adică aprecierile pe care le formulăm noi, în viața de toate zilele, cu privire la valoarea morală a faptelor noastre proprii sau, mai adesea, a faptelor celorlalți oameni. Pe ce se întemeiază aceste aprecieri? Cu ce criteriu determinăm noi moralitatea acțiunilor omenești în general?

Să luăm, ca exemplu introductiv, în această cercetare delicată și anevoioasă, un caz particular. Să ne închipuim că un om bogat dăruiește primăriei orașului, în care trăiește, o sumă însemnată de bani, spre a fi distribuită, în public și cu solemnitatea cuvenită, săracilor. Această donație, când luăm cunoștință de ea, din ziare, ne pare o faptă bună, din punct de vedere moral, și lăudăm, împreună cu toată lumea, pe omul generos care a făcut-o. Să ne închipuim însă că, după un timp oarecare, întâmplarea ne aduce să aflăm unele

amănunte din viața trecută a donatorului, — care ne silesc să ne schimbăm, pe neașteptate, părerea. Aflăm bunăoară că el nu-și făcuse pe căi tocmai corecte averea de care dispunea cu atâta liberalitate, și că generozitatea cu care se străduia, într'un târziu, să aline suferințele săracilor, nu-l împiedecase, mai înainte, să impună suferințe, mult mai mari poate, aceloră în dauna cărora se îmbogățise. Ne mai ajunge la cunoștință, de asemenea, un fapt curios și caracteristic. Cu puține zile înainte de a face donația publică, pentru care era atât de lăudat, refuzase, în particular, un mic ajutor, unui părinte de familie prea împovărat, care nu-și putuse plăti chiria și era amenințat cu evacuarea de un proprietar neomenos. Aceste informații ne silesc să apreciem altfel decât o făcusem la început donația lui. O socotisem, la început, o faptă bună, din punct de vedere moral, fiindcă o crezusem desinteresată, inspirată numai de dorința altruistă de a veni în ajutorul săracilor. Suntem siliți să presupunem că omul, care putuse fi necorect, în agonisirea averii sale, și lipsit de umanitate în raporturile cu debitorii săi, făcuse o donație atât de importantă din dorința interesată de a fi lăudat de concetățenii săi. Și întrucât mobilul acțiunii sale nu fusese decât sentimentul egoist al vanității, ea putea să rămână bună, din punct de vedere utilitar, întru cât putea ușura, efectiv, suferințele săracilor din orașul său, dar nu mai putea fi considerată ca bună și din punct de vedere moral, întrucât nu pornise din dorința curată de a le veni în ajutor, ci dintr'o dispoziție afectivă moralmente reprobabilă.

Acest exemplu ne arată, destul de limpede, care este criteriul, spontan și prin urmare natural, al aprecierilor noastre morale. Noi judecăm moralitatea unei acțiuni, nu după rezultatele pe care le produce ea, ci după intenția cu care a făcut-o autorul ei. O acțiune poate să aibă rezultate foarte bune; dacă însă a fost făcută cu intenții care nu erau bune, ea nu poate fi considerată ca având o valoare morală propriu zisă. Din acest punct de vedere, în cazul de adineaori, ne-a scăzut entuziasmul dela început pentru omul bogat, care dăruise săracilor o sumă mare de bani, când am aflat că o făcuse, nu din dorința altruistă de a le ușura suferințele, ci

cu intenția egoistă de a-și atrage laudele lumii și de a adăuga astfel o plăcere mai mult la cele pe care i le procura bogăția sa, câștigată pe căi nepermise, — plăcerea, anume, a vanității satisfăcute. Am judecat astfel că fapta sa, de și era incontestabil utilă, n'avea totuși o valoare morală propriu zisă.

Să luăm acum un exemplu contrar. Să ne închipuim că ne pomenim într'o zi cu un străin care, prezentându-ne pasportul și carnetul de meseriaș, ne spune că a venit în țară ca lucrător, dar că, negăsind de lucru, vrea să se întoarcă acasă, unde îl așteaptă familia sa, al cărei susținător este; lipsindu-i însă mijloacele, face un apel călduros la noi să-i venim în ajutor. Cum e firesc, noi ne credem datori să nu-i refuzăm ajutorul nostru. Mai târziu însă aflăm că străinul în chestie, care era un anarhist, cu banii adunați dela noi și dela alții, care îl ajutaseră de asemenea, a construit o «mașină infernală», cu care a comis un atentat, împotriva unei autorități publice. Efectele acțiunii noastre au fost, în acest caz, rele. Putem totuși zice că acțiunea noastră a fost, din această cauză, rea, din punct de vedere moral? Nu, de sigur, întru cât intenția cu care am făcut-o a fost bună.

Și dovada că e așa, ne-o poate da justiția, ca organ care, judecând faptele omenești, pedepsește pe cele rele. Să ne închipuim că, în cazul pe care l-am luat ca exemplu, aflându-se că și noi am dat bani anarhistului care a comis atentatul, suntem chemați dinaintea judecătorului de instrucție, ca să dăm explicații. Cum e firesc, noi îi arătăm că nu ne-am gândit nicidecum să contribuim la comiterea unei crime; am voit numai să ajutăm un străin, lipsit de mijloace, să se întoarcă acasă, unde familia lui avea nevoie de el. Și, stabilindu-se, cu dovezile cuvenite, că așa a fost în adevăr, suntem scoși din cauză. Justiția nu găsește, cu alte cuvinte, că acțiunea noastră a fost rea, și nu crede că trebuie s'o pedepsească. Ceea ce însemnează, că și ea judecă acțiunea noastră, nu după urmările ei, care au fost rele, ci după intenția cu care am făcut-o, și care a fost bună.

De aci rezultă, după K a n t, că concepția evdemonistă a moralei, așa cum o găsim formulată în atâtea sisteme filosofice, din antichitate și din timpurile moderne, nu se poartă

susținea. După acea concepție, acțiunile oamenilor sunt bune sau rele, după cum contribuesc, sau nu, la fericirea, atât a celor ce le fac, cât și a celorlalți. Dacă ar fi așa, ar trebui, ca să putem ști dacă o acțiune a noastră e bună sau rea, să așteptăm până se produc, în întregime, efectele ei. Căci numai așa putem ajunge să vedem, dacă ea contribuie, sau nu, la fericirea noastră și a semenilor noștri. Ne-am încredințat însă, adineaori, că noi nu judecăm moralitatea acțiunilor omenești după urmările lor, ci după intențiile cu care au fost făcute. Noi nu determinăm adică valoarea lor morală după raportul lor cu fericirea omenească. Din acest punct de vedere, pe care l-am găsit întemeiat, o acțiune poate să nu contribuie, cu nimic, la fericirea nimănui, — poate chiar să facă nenorocirea autorului ei, — și totuși să aibă o înaltă valoare morală. Să ne închipuim, bunăoară, un om care se aruncă, cu un curaj supraomenesc, în mijlocul flăcărilor uriașe ale unui incendiu, ca să scape un copil, uitat în casa care arde, și pe care îl aude țipând cu disperare. Cu tot eroismul său, omul, copleșit de flăcări și înăbușit de fum, cade mort, înainte de a-și putea ajunge scopul. Iacă o acțiune care n'a adus nicio contribuție la fericirea nimănui. Dimpotrivă, a făcut nenorocirea, nu numai celui ce și-a sacrificat viața, dar și a familiei lui, rămasă fără niciun sprijin. Și totuși, nimeni nu poate nega înalta ei valoare morală.

Am insistat, un moment, asupra acestui punct, fiindcă e capital, în sistemul etic al lui K a n t. Spre a ști, dacă o faptă oarecare e bună sau rea, n'avem nicidecum nevoie, după filosoful nostru, să așteptăm ca experiența să ne arate urmările ei. Ci, dela început, — dacă e vorba, se înțelege de o faptă pe care ne propunem s'o facem noi înșine, — din momentul chiar când o concepem, putem să știm dacă e bună sau rea, după motivul care ne îndeamnă s'o facem. Ceea ce însemnează, că judecățile noastre morale sunt independente de experiență, și, întrucât o precedă, sunt apriori. Ele se pot compara, întru aceasta, cu principiile matematice, care n'au nicio nevoie, spre a se constitui, să recurgă la experiență. Nu e nicidecum nevoie, bunăoară, să luăm două linii drepte reale, adică materiale, — de lemn sau de fier, de pildă, — și

să le încrucișem în toate chipurile, pentru ca să ne încredințăm, prin această experiență, că ele nu pot închide un spațiu. Ne e de ajuns, în acest scop, o intuiție a priori. N'avem, în adevăr, decât să ne reprezentăm, în mintea noastră, două linii drepte ideale, ca să avem intuiția că ele nu pot, cât timp rămân drepte, cât timp nu se frâng sau nu se îndoiesc, să formeze o figură închisă. Tot așa, nu e nicidecum nevoie să așteptăm ca experiența să ne arate, după ce am făcut-o, efectele unei fapte pe care o concepem, cu dorința de a o realiza, — ca să știm dacă este bună sau rea. Ne este de ajuns să ne dăm seamă de motivul care ne îndeamnă s'o facem, pentru ca să știm, înainte și independent de orice experiență, dacă este bună sau rea, — pentru ca să avem adică intuiția apriori a valorii ei morale.

K a n t a ținut în deosebi, în *Critica rațiunii practice*, să înlăture dela început empirismul, ca metodă, în constituirea moralei ca știință. El credea că empirismul, cu toată favoarea pe care i-o arătase el însuși la un moment dat, în faza precritică a cugetării sale, nu putea oferi științei, în general, un fundament sigur, — ceea ce îl dusesese la apriorismul pe care îl preconiza în *Critica rațiunii pure*. Mai ales în morală, însă, empirismul îi părea de-a-dreptul primejdios. Nu numai că nu putea permite, din punct de vedere teoretic, constituirea unei științe a moralei, cu principii universale și necesare, dar putea, din punct de vedere practic, să sdruncine adânc moralitatea omenească. Marea varietate a moravurilor, la diferitele popoare de pe suprafața pământului, — varietate determinată, după locuri, timpuri și împrejurări, de motive empirice, — făcea imposibilă stabilirea unor legi, cu valoare universală și necesară, care să le impună oamenilor, — tuturor deopotrivă, — o înțelegere unitară a binelui și a răului. Cum zice filosoful însuși, în stilul său abstract: «Temeiuri determinante empirice nu-s bune nici de o legiuire generală exterioră, dar nici de una interioară; căci un temeiu pune la baza înclinației un subiect, altul, un alt subiect, și în fiecare subiect influențează mai mult când una când alta. A găsi o lege, care să le cârmuiască pe toate, sub condiția unei armonii universale, este cu desăvârșire imposibil», — pe terenul

empirismului ¹⁾. Iar justificarea acestor afirmări, — justificare ce, în textul lui K a n t, le precedă, este, după el, foarte simplă. «... Cu toate că dorința după fericire și, totdeodată, maxima prin care oricine își face din ea un temei determinant al voinței sale, sunt generale, — e de mirare cum le-a putut trece prin minte unor oameni inteligenți ideea de a face din ele pentru acest motiv o lege practică generală. Căci, pe când o lege generală a naturii armonizează totul, aci, dimpotrivă, dacă am vrea să acordăm maximei generalitatea unei legi, ar ieși la iveală tocmai polul opus al armoniei: cea mai exagerată contradicție și desăvârșită nimicire a maximei însăși și a intențiunii ei. Căci voința tuturor nu are atunci un același obiect, ci fiecare îl are pe al lui (să-i meargă lui bine), care întâmplător se poate împăca și cu intențiile altora, pe care aceștia le îndreptează tot așa asupra lor înșile, dar care obiect nu e de ajuns pentru o lege, deoarece, excepțiile, pe care din când în când suntem îndreptățiți să le facem, merg la nesfârșit și nici nu pot fi cuprinse în chip exact într'o regulă generală. Se ajunge în chipul acesta la o armonie asemănătoare cu cea pe care o descrie o poezie satirică despre potrivirea de caractere a doi soți, cari se ruinează reciproc: minunată armonie, ce vrea el, aia vrea și ea, etc., sau cu ce se povestește despre legământul regelui Francisc I față de împăratul Carol Quintul. «Ceea ce vrea să aibă fratele meu Carol (Milano), tot aceea vreau și eu » ²⁾.

De aceea, — încheie K a n t ceva mai departe, — nu putem ajunge la cunoașterea adevărată a legilor morale pe căile empirismului, cu ajutorul adică al datelor experienței, privitoare la sentimentele de plăcere sau neplăcere ce însoțesc acțiunile noastre, în momentul când le îndeplinim, sau pe care le produc ele ulterior, — și după care judecăm contribuția lor la fericirea noastră. La cunoașterea adevărată a legilor morale, nu putem ajunge decât pe calea intuițiilor apriori ale rațiunii, — pe aceeași cale adică, pe care ajungem și la cunoașterea adevărată a legilor naturii. Cum zice filosoful însuși: «Putem avea conștiința legilor practice pure,

¹⁾ *Critica rațiunii practice*, trad. rom. Am zăr și Vișan, p. 28.

²⁾ *Id.*, *Ibid.*, p. 27.

cum avem și conștiința principiilor teoretice pure, dacă ținem seamă de necesitatea cu care rațiunea ni le prescrie și de îndepărtarea tuturor condițiilor empirice, asupra cărora ea ne face atenți » ¹⁾).

Determinarea moralității acțiunilor noastre nu se poate face așa dar, după K a n t, decât prin intuiții apriori ale rațiunii. Ale rațiunii « pure practice », cum obișnuiește să zică filosoful însuși, — și, întrucât această împerechere de epitete poate părea curioasă, după deosebirea pe care am stabilit-o, la început, între rațiunea pură și cea practică, e bine să ne oprim un moment asupra-i, spre a o lămurii. Prin « rațiune pură practică » înțelege K a n t rațiunea practică, întrucât face abstracție de orice determinare empirică a desfășurării funcțiunilor ei. Liberându-se, în acest caz, de orice influență a experienței, funcționarea ei se reduce *numai* la jocul firesc al mecanismului ei propriu. Iar jocul acesta, « pur » de orice amestec empiric, face ca rațiunea practică să fie și ea « pură », în acest înțeles special.

Și fiindcă cugetarea lui K a n t, întrucât se exprimă de obicei în forme atât de concise și de abstracte, nu pare totdeauna clară, din punctul de vedere care ne preocupă, să recurgem la cunoscutul *Philosophisches Wörterbuch* al lui R u d o l f E i s l e r, care se întemeiază la fiecare pas, în fixarea înțelesului termenilor filosofici, pe un material istoric destul de întins. Găsim într'însul, mai întâi, definiția cuvântului « pur », care însemnează, în filosofie, « liber de orice amestec străin, neapartinând naturii lucrului », de care e vorba, ca desemnând adică ceva ce « există numai în felul său propriu » (*frei von fremden, nicht zum wesen einer Sache gehörendem Zusatz, in selbsteigner Seinsweise*) ²⁾. Ni se arată apoi cum au întrebuințat acest cuvânt diferiții filosofi, și ni se spune că, la K a n t, « pur » însemnează « independent de experiență », « izvorînd numai din legalitatea conștiinței cunoscătoare (*unabhängig vom Erfahrungsinhalte, aus der Gesetzmässigkeit des erkennenden Bewusstseins allein entsprin-*

¹⁾ Id., *ibid.*, p. 29.

²⁾ *Op. cit.*, vol. II, p. 1187.

gend)¹⁾. În volumul următor, apoi, al dicționarului său filosofic, *Eisler* cercetează înțelesul cuvântului de care e vorba, întrucât se aplică, în lăuntrul criticismului kantian, rațiunii înseși. El stabilește, mai întâi, că prin « rațiune pură » *Kant* înțelege « puterea de a cunoaște apriori » (*das Vermögen der Erkenntnis a priori*), — puterea de a cunoaște adică independent de experiență și înainte de ea²⁾. Ca atare, însă, poate fi pură și rațiunea practică, întrucât poate de asemenea să cunoască binele și răul, independent de experiență și înainte de ea. Căci, în fond, cum zice *Kant*, în prefața operei sale *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, rațiunea este una și aceeași; formele ei diferă numai în aplicare, — după obiectele la care se referă. « Practică », adaugă filosoful în aceeași operă a sa, este rațiunea atunci când devine « o cauză care determină voința »³⁾. În *Critica rațiunii practice*, apoi, dă mai multă precizie gândirii sale, zicând: « Rațiunea pură este în sine practică și dă (omului) o lege universală pe care noi o numim legea morală »⁴⁾. Iar în această lege, — și în cele ce derivă dintr'însa, — « rațiunea determină nemijlocit voința, nu cu ajutorul unui sentiment mijlocitor, de plăcere ori neplăcere, nici măcar cu ajutorul unuiia legat de această lege, și numai faptul că, în calitatea ei de rațiune pură, poate fi și practică, o face să fie dătătoare de legi »⁵⁾.

Dacă dar, — ca să reluăm firul analizei noastre, — moralitatea acțiunilor omenești nu se poate determina decât prin intuiții apriori ale rațiunii, trebuie să cercetăm mai de aproape ce sunt aceste intuiții, cum iau naștere și, mai ales, ce presupun ele.

V

Intuițiile morale apriori, spre a fi posibile, presupun existența unei legi, care să le poată servi ca punct de plecare și, în același timp, ca justificare. Am zis, în adevăr, că mo-

¹⁾ *Id.*, *ibid.*, p. 1188.

²⁾ *Id.*, *ibid.*, vol. III, p. 1657.

³⁾ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede und S. 90.

⁴⁾ *Critica rațiunii practice*, trad. Amzăr și Vișan, p. 31.

⁵⁾ *Ibid.*, p. 24.

ralitatea faptelor noastre atârnă de intenția cu care le facem, adică de motivul care determină voința noastră, atunci când le facem. Dacă este însă așa, atunci suntem siliți să ne întrebăm: Din ce fel de intenții trebuie să izvorască acțiunile noastre pentru ca să poată fi morale? Sau, care sunt motivele de care trebuie să ascultăm, atunci când ne hotărîm să lucrăm, pentru ca să rămânem pe tărâmul moralității? Că la originea acțiunilor omenеști, — a celor mai multe dintr'însele cel puțin, pot sta motive diferite, ne-o poate arăta faptul că, nu arareori, suntem siliți, să ne explicăm una și aceeași acțiune, după împrejurări, în chipuri diferite. Unii oameni, bunăoară, nu fură, pentru că le e teamă să nu fie descoperiți și pedepsiți. Alții însă nu fură, chiar când nu e nicio primejdie să fie descoperiți și pedepsiți, pentru că se cred datori să respecte dreptul fiecăruia asupra produselor muncii sale. Ceea ce însemnează că una și aceeași acțiune poate avea, la diferiții oameni, motive diferite. Dacă însă o acțiune omenеască poate avea mai multe motive diferite, pe care dintr'însele trebuie să le avem în vedere, când voim să determinăm valoarea ei morală?

Sunt morale, răspunde K a n t, acele motive, — și numai acelea, — care se pot generaliza fără contradicție. Ca să înțelegem această afirmație, atât de curioasă în aparență, întrucât nu vedem numaidecât rostul acestui amestec al logicei în morală, să luăm un exemplu concret. Să ne întoarcem, bunăoară, la cazul bogatului de care am vorbit mai sus, — al bogatului care nu ajută pe săraci decât în public, pentru ca s'o știe toată lumea și să poată fi astfel lăudat de toți. Motivul care îl determină să lucreze în acest chip este, evident, vanitatea. Să ne întrebăm, acum, dacă acest motiv este moral sau nu? Că n'am putea răspunde, la această întrebare, în mod afirmativ, o simțim instinctiv. Dar ne trebuie un principiu rațional, pe care să ne putem întemeia, cu care să ne putem dovedi nouă înșine, și să putem convinge și pe alții, că un asemenea motiv nu poate avea o valoare morală propriu zisă, cu toate că nu i s'ar putea contesta valoarea utilitară. Ca să-l găsim, să ne închipuim că cineva, — fie din convingere, fie numai, cum se întâmplă câteodată, din do-

rința de a discuta cu orice preț, — ar susține dinaintea noastră că vanitatea este un motiv de acțiune foarte bun, din punct de vedere moral. Am putea noi oare să-i admitem, fără nicio obiecție, părerea?

Nu, de sigur. Am simți nevoia să-i obiectăm că vanitatea, dacă ar deveni, ca motiv de acțiune, generală, și-ar pierde, cu necesitate, puterea determinantă. De ce? Pentru că dacă s'ar ști, că toți oamenii ajută pe săraci numai din dorința egoistă de a fi lăudați, binefacerea n'ar mai avea niciun preț. N'ar mai avea niciunul, fiindcă n'ar mai fi posibilă presupunerea că cei ce ajută pe săraci o fac din dorința altruistă de a le ușura suferințele și că, în acest scop, sacrifică, cu generozitate, o parte, ce poate fi însemnată, din averea lor. Ceea ce ar însemna că nu li s'ar mai putea aduce, celor ce ar lucra astfel, laude ce n'ar mai avea niciun sens. Iar rezultatul ar fi dublu. Pe de o parte, vanitatea și-ar pierde puterea determinantă. Știind că nu mai poate fi lădat, nimeni n'ar mai ajuta pe săraci din vanitate. Acest motiv de acțiune adică ar deveni, în cazul când s'ar generaliza, inoperant, și ar înceta de a mai exista, ca atare. Pe de altă parte, întrucât ar fi determinată numai de acest motiv, binefacerea ar dispărea, ea însăși, cu desăvârșire, — ceea ce ar pune în evidență o contradicție cu totul neașteptată. Dacă s'ar generaliza, ca motiv determinant al binefacerii, vanitatea ar duce la suprimarea efectului, pe care ar trebui să-l producă, făcând imposibilă acțiunea, pe care ar trebui s'o determine.

Iacă ce însemnează afirmarea lui Kant că nu sunt morale decât numai acele motive de acțiune care se pot generaliza fără contradicție. Să examinăm, acum, mai de aproape, acest amestec al logicei în morală. De ce nu poate fi moral un motiv de acțiune care nu se poate generaliza fără contradicție? Fiindcă morala, după Kant, caută, ca manifestare a rațiunii practice, legile a ceea ce *trebuie să fie*, în ordinea ideală a lumii. Iar această ordine, ca să fie ideală, nu trebuie să cuprindă contradicții. Ea n'ar mai fi ideală, dacă ar fi alcătuită din legi care, de și ar fi generale, ar prescrie oamenilor să se conducă, în activitatea lor, de motive ce s'ar suprima singure, prin însuși faptul că s'ar generaliza. Ase-

menea legi ar fi de-a-dreptul absurde și n'ar putea decât să turbure armonia ce ar trebui să distingă ordinea ideală a lumii.

Iacă de ce, după K a n t, legea fundamentală a moralei este: lucrează așa, încât motivul, — sau cum zice el, maxima, acțiunii tale să poată servi totdeauna ca principiu de legislație universală. Ca să înțelegem mai bine această lege, să luăm un exemplu concret. Să ne închipuim că un prieten al nostru ne lasă în păstrare, — în depozit, cum se zice cu termenul juridic consacrat, — o sumă oarecare de bani. Trebuind să plece urgent undeva, și neavând timpul (sau puțința, dacă e o zi de sărbătoare) s'o depună la o bancă, ne-o încredințează nouă, fără nicio formă legală. În călătorie însă, din cauza unui accident, prietenul nostru moare pe neașteptate. În aceste condiții se ivește poate, în acea parte obscură a sufletului nostru, pe care un scriitor francez a numit-o « le bas-fond de la conscience », dorința de a ne însuși depozitul, pe care știm că nu ni-l poate reclama nimeni. Ar fi morală acțiunea pe care am comite-o, dacă am ceda acestei dorințe? Nu, fiindcă, după K a n t, motivul care ne îndeamnă să comitem o asemenea acțiune nu poate « sluji în același timp și de principiu al unei legiuiiri universale » ¹⁾. În adevăr, dacă ar deveni o lege generală, ca fiecare să-și poată însuși depozitele de bani ce i s'ar face, atunci depozitele de acest fel ar dispărea cu desăvârșire. Nimeni n'ar mai încredința niciodată, spre păstrare, sume de bani, pe care ar ști, pe baza unei asemenea legi, că le-ar pierde cu siguranță. O asemenea lege ar fi adică absurdă, fiindcă și-ar suprima singură obiectul. Acțiunea noastră ar fi așa dar imorală pentrucă ar turbura, printr'o contradicție, ordinea ideală ce trebuie să domnească în lume, și care nu poate fi decât rațională, — adică, în fond, logică.

Dacă, deci, morale sunt numai acele acțiuni ale noastre. ale căror motive se pot generaliza așa, încât să devină principii ale unei legiuiiri universale, atunci suntem siliți să ne întrebăm, mai departe, care, anume, dintre motivele ce pot

¹⁾ *Critica rațiunii practice, trad. Am zăr și Vișan, p. 30.*

determina voința noastră sunt în adevăr susceptibile de o asemenea generalizare? Că nu pot fi toate, o simțim instinctiv. Și trebuie prin urmare să putem deosebi, cu o certitudine suficientă, — dacă e vorba să ajungem a constitui o știință adevărată a moralei, — pe cele ce se pot bucura de acest privilegiu.

K a n t socotește că nu se poate generaliza, fără nicio condiție și fără nicio restricție, decât un singur motiv de acțiune. Și anume, respectul legii morale, adică ideea că suntem dator să lucrăm așa, încât s'o respectăm, ori unde; oricând și în orice împrejurări. Cu alte cuvinte, unicul motiv de acțiune ce se poate generaliza în mod absolut este ideea datoriei. Căci niciun altul, în afară de acesta, nu poate evita, când încearcă a se generaliza, contradicția fatală. Să luăm bunăoară, acel motiv de acțiune, pe care reprezentanții moderni ai vechiului evdemonism, adică utilitariștii, îl consideră ca stând la temelia moralei. Unii dintr'înșii zic că este utilitatea; alții, pentru mai multă precizie, susțin că este interesul; alții, în sfârșit, pentru și mai multă claritate, declară că este plăcerea. Toate acestea sunt însă mijloace, menite să ducă la unul și același scop, care este fericirea. Căutându-și folosul, urmărindu-și interesul, alergând după plăcere, oamenii voiesc, în definitiv, — toți, fără deosebire, — să ajungă la acea stare ideală, pe care o numesc fericire. Adevăratul motiv al acțiunilor lor este, adică, fericirea. Se poate oare generaliza, fără contradicție acest motiv?

La prima vedere, s'ar părea că da. Căci, cum am zis, toți oamenii, fără deosebire, voiesc să fie fericiți. Fericirea este adică, de fapt, motivul general, motivul universal, de acțiune, al tuturor oamenilor, de pretutindenii și de totdeauna. Și totuși, zice K a n t, acest motiv nu poate deveni un principiu general al unei legiuri universale. De ce? Fiindcă, în loc să introducă în lume armonia la care țintește morala, ar introduce într'înșă discordia, și ar duce la contradicția finală a auto-suprimării. În adevăr, toți oamenii doresc, e drept, fericirea. Dar nu toți o înțeleg în același fel, și nu toți o caută pe aceleași căi. Iar experiența ne arată că nu puțini — poate cei mai mulți dintr'înșii — încearcă să ajungă

la fericire, — la fericirea lor proprie, se înțelege, — pe căi care pun în primejdie fericirea semenilor lor. Dacă dar am generaliza căutarea fericirii, ca motiv de acțiune, și l-am preface într'o lege generală, atunci ar trebui să dăm fiecăruia dreptul să-și caute fericirea sa proprie, așa cum crede și cum poate, să-l autorizăm adică să vatăme, eventual, fericirea semenilor săi. O asemenea lege însă, nu numai că ar introduce în lume discordia, dar s'ar suprima, în cele din urmă, ea însăși. Că discordia există în lume, este incontestabil. Dar există numai ca o stare de fapt. Dacă am preface această stare de fapt într'o stare de drept, am suprima, deplin și definitiv, posibilitatea fericirii. Oricât este de redusă, în ordinea reală a lumii, această posibilitate rămâne totuși în ființă fiindcă se străduiesc a o păstra legile pozitive, ale dreptului public și privat. Iar legea morală trebuie să tindă a-i da, în ordinea ideală a lumii, generalitatea sau universalitatea la care aspiră, de atâta vreme, omenirea. Dacă însă această lege ar acorda tuturor dreptul de a-și căuta fericirea, așa cum cred și cum pot, — potrivit cu dezvoltarea lor sufletească, precum și cu împrejurările în care lucrează, — ea n'ar mai putea asigura fericirea nimănui, fiindcă ar pune în primejdie fericirea fiecăruia. Ca stare ideală, atât de dorită de oameni, fericirea ar dispărea, atunci, cu desăvârșire, fiindcă ar dispărea condițiile care ar face-o posibilă.

E drept că unii din moraliștii utilitariști au căutat să stabilească un acord între fericirea individuală și cea generală, arătând că cea din urmă este o condiție a celei dintâi. Și au adăugat, apoi, că omul trebuie să caute, în activitate sa, fericirea « bine înțeleasă », — să urmărească, anume, ca scop al acțiunilor sale, fericirea celorlalți, pentru ca să ajungă astfel a fi, și el, fericit. Nici sub această formă însă, fericirea, ca motiv de acțiune, nu se poate generaliza. Căci, pentru ca să se poată generaliza, cu adevărat, un motiv de acțiune, ori care ar fi el, trebuie să se poată transforma într'o lege categorică, capabilă să determine, în mod necondiționat, voința tuturor oamenilor fără deosebire. Și fericirea « bine înțeleasă » nu se poate transforma într'o asemenea lege, fiindcă nu se poate impune, ca motiv de acțiune, în mod necon-

dițional, ori și cui. De ce zic, în adevăr, utilitariștii, că trebuie să urmărim, în acțiunile noastre, fericirea generală? Pentru ca să ajungem, pe această cale, a ne asigura fericirea noastră individuală. Ceea ce înseamnă că obligația de a contribui, prin acțiunile noastre, la fericirea generală, e numai relativă, fiindcă e condiționată. Nu suntem obligați să aducem o asemenea contribuție la fericirea celorlalți, decât numai dacă voim să fim fericiți, în acest chip, noi înșine. Ne putem adică sustrage, în principiu, obligației de a contribui la fericirea generală, dacă nu ținem să ne asigurăm, sub această formă, fericirea noastră proprie. De unde rezultă că, ne putându-ni-se impune în mod necondiționat, și deci absolut, obligația de care e vorba nu se poate transforma într-o lege generală, valabilă pentru toți oamenii, fără nicio excepție. Ea nu poate deveni, cum zice K a n t, un principiu de legislație universală.

Ca să ne lămurim mai bine în această privință, să examinăm natura obligațiilor noastre, în general. Putem constata, astfel, dela cea dintâi privire, că obligațiile cărora le putem fi supuși, în activitatea noastră, se împart în două mari categorii: în obligații condiționate sau relative și obligații necondiționate sau absolute. În cazul celor dintâi, suntem obligați să facem un lucru oarecare numai atunci când îl considerăm ca un mijloc indispensabil ca să ajungem la realizarea unui scop, pe care îl dorim și prin urmare îl voim. Formula obișnuită a obligațiilor de acest fel este: dacă vrei scopul, trebuie să vrei mijloacele. Bunăoară: dacă vrei să ajungi medic, trebuie să înveți medicina. Sau, ca să luăm un exemplu care să se apropie mai mult de domeniul vieții morale: dacă vrei să fii sănătos, trebuie să fii cumpătat. Obligațiile de acest fel sunt numai relative. Ele nu ni se impun în mod absolut, fiindcă ne putem sustrage lor, renunțând la scopurile, în vederea realizării cărora ar urma să le aducem la îndeplinire. Că, bunăoară, se poate sustrage cineva obligației de a fi cumpătat, renunțând la păstrarea sănătății, ne-o dovedește existența, atât de răspândită, a lăcomiei, — sau, în genere, a intemperanței, — sub toate formele ei, care pot fi uneori atât de primejdioase. Tocmai de aceea,

însă, nefiind absolute, obligațiile de acest fel nu constituiesc legi morale propriu zise, ci consilii utilitare sau maxime practice. Iar motivele de acțiune, care sunt în joc în obligațiile de această natură, neputându-se generaliza în mod absolut, nu pot fi considerate ca hotărâtoare, în determinarea conduitei noastre, fără nicio rezervă. Ele nu sunt decât porunci condiționale sau, cum zice Kant, «imperative ipotetice».

Obligațiile din a doua categorie, însă, cele pe care le-am numit necondiționate sau absolute, ne impun să facem lucrurile la care se referă, cu orice preț și în orice împrejurări, fără nicio restricție, fără nicio rezervă, fără nicio putință de abatere. Trebuie să le facem, nu spre a ajunge la realizarea unor anumite scopuri, — în care caz am putea să nu le facem, renunțând la acele scopuri, — ci *pentru ele însele*, fără nicio considerație, de niciun alt fel. Așa bunăoară, suntem obligați, în mod absolut, să respectăm dreptul fie căruia asupra produselor muncii sale. Această obligație nu e supusă niciunei condiții. Nu pentru ca să ne facem reputația de oameni cinstiți, nu pentru ca să ne atragem laudele oamenilor, nu pentru ca să ne asigurăm recompensele divine în viața viitoare, trebuie să respectăm dreptul de care e vorba. Ci, pur și simplu, fiindcă *trebuie*. Așa ne poruncește rațiunea, sub forma ei practică, a cărei menire este, cum am văzut, să asigure ordinea ideală ce trebuie să domnească în lume. Această ordine însă ar fi turburată, dacă am fura. Iar stabilirea ei, deplină și definitivă, ar deveni imposibilă, dacă furtul s'ar generaliza.

Ca să ne încredințăm că obligația de a respecta dreptul de proprietate este în adevăr, prin natura ei, absolută, să încercăm a ne da seamă de ceea ce se petrece în sufletul celor ce o nesocotesc, — așteptând totuși, sau chiar pretinzând ca toți ceilalți să i se supună. Omul care fură un lucru, vrea, evident, să-l aibă și să se folosească de el. De aceea, caută să-l păstreze ca... proprietate a lui, și s'ar opune cu toată energia dacă cineva ar voi să i-l răpească. Prin această atitudine a sa, cel ce fură recunoaște el însuși că furtul trebuie să rămână, în lumea în care trăiește, o excepție, că nu trebuie să devină adică o regulă generală — și cu atât mai puțin o

lege universală. Ceea ce însemnează că, în momentul chiar când violează legea morală, care îi poruncește să nu fure, hoțul e silit, — de dorința sa de a păstra lucrul furat, ca o proprietate a sa, — să recunoască totuși, fără să vrea, dar cu toată tăria, că a violat una din legile constitutive ale ordinei ce trebuie să domnească în lume, și a cărei menținere o dorește el însuși, deși s'a abătut dela prescripțiile ei. Obligația de a nu fura se impune astfel chiar și conștiinței hoțului ca *trebuind* să fie respectată. Ea nu este nicidecum anulată de motivele care l-au făcut să fure, ci, cu toate acele motive, rămâne, în conștiința lui, întreagă. E prin urmare incontestabil că, neatârând de nicio condiție, obligația de care e vorba este și va rămâne absolută.

Care este acum motivul ce, în această obligație absolută, determină voința noastră? Este, după Kant, ideea datoriei de a respecta legea morală, sub unul din aspectele ei. Oamenii nu trebuie să fure, fiindcă sunt datori să respecte legea morală, care le interzice această acțiune, ca imorală. Și în adevăr orice alt motiv, afară de acesta, ar face ca obligația de a nu fura să înceteze de a mai fi absolută. Să ne închipuim bunăoară, un om care nu fură fiindcă se teme să nu fie descoperit și pedepsit. Motivul care îl face să nu fure fiind teama, obligația de a nu fura devine condițională. În cazurile în care omul ar putea avea siguranța, că nu e nicio primejdie să fie descoperit, și deci că nu mai are să se teamă de nimic, ne mai având niciun motiv să nu fure, obligația de a nu fura încetează.

Putem repeta această analiză cu orice alt motiv. Vom vedea că orice alt motiv, afară de ideea datoriei, face obligația de a nu fura condițională. Să ne închipuim, bunăoară, că un om, care ar avea ocazia să fure, n'o face fiindcă proprietarul lucrului pe care ar putea să-l fure îi este prieten. De aci rezultă că, într'o altă asemenea ocazie, când proprietarul lucrului pe care ar putea să-l fure ar fi un necunoscut, omul n'ar mai avea niciun motiv să nu fure. Obligația de a nu fura ar înceta.

Această obligație, așa dar, nu poate rămâne absolută decât numai dacă motivul care o impune este ideea datoriei

de a respecta legea morală. Ceea ce înseamnă, că acest singur motiv are o valoare absolută, impunându-se conștiinței omenеști fără condiții și fără restricții, oriunde, ori când și în orice împrejurări. Iar dovada că e așa, ne-o dă faptul că e recunoscut ca atare chiar și atunci când nu e urmat. Acest motiv singur, prin urmare, este, zice Kant, un «imperativ categoric». Formula acestui imperativ neînduplecat e scurtă și aspră. Ea sună: «fă-ți datoria». Fă-ți-o, fără nicio considerație utilitară sau evdemonistă; nu, adică, pentru ca să tragi din aceasta vreun folos, care să se traducă prin vreun sentiment de plăcere, sau pentru ca să-ți procuri vreo mulțumire desinteresată, care, întărindu-ți încrederea în tine însuți, sporindu-ți stima de tine însuți, să te apropie de acea stare sufletească ce poartă numele de fericire; ci, numai, pentrucă *trebuie* să ți-o faci. Altfel, orice amestec afectiv de natură utilitară sau hedonică, în determinarea voinței tale, îi micșorează valoarea morală, — sau chiar i-o suprimă. Cum zice Kant însuși: «Esențialul oricărei valori morale a acțiunilor e ca legea morală să determine nemijlocit voința. Dacă determinarea voinței se face potrivit legii morale, dar numai cu ajutorul unui sentiment, oricare ar fi el, care trebuie presupus pentru ca aceea să devie un suficient temei determinant al voinței, deci nu din cauza legii însăși, acțiunea va conține ce-i drept legalitate, dar nu moralitate » ¹⁾. Iar mai departe adaugă: «E de cea mai mare însemnătate de a lua seamă cu ultima precizie, în toate aprecierile morale, la principiul subiectiv al tuturor maximelor, pentru ca toată moralitatea acțiunilor să fie pusă în necesitatea acestora din datoria și din respectul pentru lege, iar nu din iubire și din înclinație pentru aceea ce au să producă acțiunile. Pentru oameni, ... necesitatea morală e constrângere, adică obligație, și orice acțiune întemeiată pe aceasta trebuie reprezentată ca datorie, iar nu ca un mod de a lucra plăcut nouă sau care ne-ar putea deveni plăcut... E foarte frumos să faci oamenilor bine din iubire sau din compătimire binevoitoare, sau să fii drept din dragostea pentru or-

¹⁾ Critica rațiunii practice, trad. rom. Amzăr și Vișan, p. 65.

dine, dar aceasta nu-i încă maxima morală adevărată a purtării noastre, potrivită situației noastre de oameni, . . . dacă noi ne permitem să trecem oarecum ca niște recruți voluntari, cu încrezută mândrie, peste ideea de datorie și, ca ne-atărnând de poruncă, să vrem să facem din propria noastră plăcere ceva pentru care nicio poruncă nu ne-ar fi de trebuință. Noi ne aflăm sub o disciplină a rațiunii, și în toate maximele noastre nu trebuie să uităm de supunerea la ea, să nu-i sustragem nimic sau să micșorăm cu ceva autoritatea legii (cu toate că o dă propria noastră rațiune), printr'o amăgire egoistă prin aceea că am pune temeiul de hotărîre al voinței noastre, cu toate că potrivit legii, în altceva decât în legea însăși și în respectul pentru această lege » ¹⁾.

Acest rigorism moral abstract, atât de străin de nevoile concrete ale naturii omenеști, n'a scăpat contemporanilor lui Kant, dintre care unii l-au relevat sub forme satirice. Așa a făcut, între alții, Schiller, în versurile cunoscute din « distihurile » intitulate « Die Philosophen »:

Gewissensskrupel

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung

Da ist kein anderer Rath, du musst suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, was die Pflicht dir gebeut.

Adică pe românește:

Scrupul de conștiință

Bucuros îmi servesc eu prietenii; dar o fac, din nenorocire,
de dragul lor.
Și de aceea mă roade ideea, că nu sunt virtuos.

Hotărîre

Aici nu ajută alt sfat, decât să cauți a-ți disprețui prietenii,
Ca să faci atunci cu groază, ceea ce-ți impune datoria.

Ceea ce l-a făcut pe Kant să se oprească la acest rigorism moral abstract, atât de uimitor pentru cei ce nu pot uita

¹⁾ *Id.*, *ibid.*, p. 73, 74.

exigențele concrete ale naturii omenești, a fost dorința de a ajunge să restabilească, în sfârșit, posibilitatea metafiziceii. În acest scop, imperativul categoric al legii morale îi era, în adevăr, indispensabil. Formula, atât de aspră și de rigidă, în absolutismul ei, a acestui imperativ, nu este, pentru Kant, altceva decât aspectul pe care îl ia, în conștiința fiecărui om, forma apriori a rațiunii practice, — care, cum am văzut dela început, este ideea datoriei de a nu turbura ordinea ideală ce trebuie să domnească în lume, ci, dimpotrivă, de a lucra la păstrarea, întărirea și desăvârșirea ei. Din existența acestei forme apriori a rațiunii practice a încercat Kant să deducă postulatele metafizice ale moralei — pentru ca să ajungă astfel a deslega, pe această cale ocolită, problemele pe care nu izbutise a le deslega cu ajutorul rațiunii pure. Această încercare trebuie s'o examinăm acum.

VI

În stabilirea postulatelor metafizice ale rațiunii practice, ca izvor al moralei, Kant pornește dela un principiu axiomatic: orice lucru, care există în realitate, dovedește, prin aceasta chiar, existența condițiilor de care atârnă posibilitatea lui. Acest principiu este evident prin sine însuși. El nu poate fi demonstrat; poate fi numai ilustrat. Așa bunăoară, poporul obișnuiește să zică, aforistic: nu e fum fără foc. Această expresie ce se repetă adesea, în chip de proverb, în situațiile cele mai diferite, ne arată credința adâncă a minții omenești normale că, atunci când se produce undeva un fenomen oarecare, trebuie să existe acolo, neapărat, condiția de căpetenie de care atârnă posibilitatea lui. Atunci când iese de undeva fum, trebuie să ardă acolo ceva, chiar dacă nu se vede nimic. Sau, ca să luăm un exemplu mai puțin popular, soarele poate lua uneori, când răsare dimineața, aparența unei iluzii optice. Așa pot fi ispitiți, bunăoară, să creadă cei ce contemplă spectacolul de care e vorba de pe țărmul mării sau dela marginea unui șes întins. Potrivit cu legile refracțiunii optice și din cauză că ceața ușoară

ce acoperă pământul în timpul nopții nu s'a ridicat încă, soarele ce răsare li se înfățișează cu dimensiuni și cu un colorit ce nu par a avea nimic normal. Când constată însă că, cu ridicarea lui pe cer, lumina și căldura cresc, treptat, până când ajung a fi ceea ce sunt, ceea ce trebuie să fie în mod normal, după anotimp, o asemenea credință devine imposibilă. Prin însăși existența lor, adică, lumina și căldura impun convingerea că condiția de care atârnă posibilitatea lor trebuie să fie reală, că prin urmare soarele de pe cer nu poate fi o simplă iluzie optică.

După această scurtă lămurire prealabilă a principiului dela care a pornit Kant, în stabilirea postulatelor metafizice ale rațiunii practice, să cercetăm mai de aproape modul cum s'a servit de el, în acest scop.

Analizând activitatea rațiunii practice, am constatat, — ca un fapt, după Kant, neîndoios, — că forma ei, care însoțește, ca o dată apriori, anumite acțiuni ale noastre, este ideea datoriei de a respecta, în mod absolut, legea morală, sau, cum i-am mai zis, conștiința impèrativului categoric. Aplicând acestei constatări principiul pe care l-am menționat, Kant a ajuns la concluzia că structura rațiunii practice, așa cum ni se înfățișează în realitate, dovedește existența mult discutatei și atât de controversatei libertăți a voinței, sub aspectul ei moral.

În adevăr, noi ne credem, toți, datori să facem binele. Dovada că e așa ne-o dă faptul că, chiar și atunci când facem contrariul lui, avem conștiința că nu trebuia să-l facem. Așa se și explică fenomenul psihic al remușcării. Când facem ceva rău, ne « mustră cugetul ». E sentimentul pe care îl produce conștiința că nu ne-am făcut datoria. Ca să ne simțim însă obligați să facem binele, trebuie, neapărat, să credem că îl putem face.

Să vedem, acum, de ce natură poate să fie această « facultate » a noastră. Obligația de a respecta legea morală e absolută. Formula ei, precum am văzut, este: fă-ți datoria, oriunde, oricum, în orice împrejurări, — și orice s'ar întâmpla. Ca să ne simțim supuși, însă, în mod valabil, unei asemenea obligații absolute, trebuie să presupunem că suntem capabili

să ne ridicăm la înălțimea ideală a moralității desăvârșite. Dacă ne-am îndoi că avem această putere, sentimentul obligației ar dispărea din conștiința noastră. Strămoșii noștri romani ziceau: *ad impossibilia nemo obligatur*. Iar poporul nostru zice: de unde nu e, nici Dumnezeu nu cere. Ceea ce însemnează că în chip firesc, nimeni nu se poate crede dator să facă ce nu-i stă în putință. Iar un om pe care l-ar mustra conștiința că nu s'a suit în lună, ar fi considerat, de toată lumea, ca nebun.

Suntem dar siliți să presupunem că avem puterea să respectăm legea morală, în mod absolut. Așa fiind însă, suntem siliți să presupunem că suntem liberi, că voința nu poate fi constrânsă, de niciun motiv de natură empirică, să facă altceva decât ceea ce *trebuie* să facă. În adevăr, ca să ne putem îndeplini datoria, așa cum ne cere imperativul categoric, — oriunde, oricând și în orice împrejurări, — *trebuie*, evident, să putem face abstracție, cu desăvârșire, de locul, timpul și circumstanțele în care lucrăm, să ne putem sustrage adică influenței tuturor motivelor empirice, care ne-ar îndemna, în diferitele cazuri concrete, să luăm, în activitatea noastră, alte căi decât cele indicate de legea morală, — căi ce ar fi cu atât mai ademenitoare, cu cât ar fi mai ușoare și mai plăcute. *Trebuie*, cu alte cuvinte, să fim independenți, în ceea ce facem, de lumea externă și de fenomenele ei, — care ar putea deveni, pentru noi, motive de a nu mai respecta legea morală. Iar independența aceasta nu e altceva decât libertatea voinței noastre.

Iată primul « postulat » al rațiunii practice. Forma ei apriori fiind imperativul categoric, ea presupune, în primul rând, ca o condiție *sine qua non* a posibilității acestui imperativ, libertatea voinței, — a cărei existență se poate acum, în sfârșit, dovedi. Am văzut, în Dialectica transcendentă din Critica rațiunii pure, că libertatea era, în adevăr o « idee » a rațiunii pure, — a cărei realitate nu se putea stabili, însă, cu mijloacele ei speculative. Critica rațiunii practice ne dă, acum, această posibilitate. Libertatea, zice Kant însuși, este cea dintâi din ideile rațiunii pure « despre care știm apriori că e cu putință... pentrucă este condiția legii morale ». Iar

această « ştire » ne-o dă legea morală însăşi, desvăluindu-ne condiţia de care atârnă existenţa ei. Trebuie dar să zicem că « libertatea este *ratio essendi* a legii morale », pe când « legea morală e *ratio cognoscendi* a libertăţii ». « Căci dacă legea morală n'ar fi *mai dinainte* clar gândită în raţiunea noastră, nu ne-am crede niciodată îndreptăţiţi să presupunem un lucru ca libertatea... Dacă n'ar exista însă libertatea, *nu am întâlni* în noi legea morală » ¹⁾).

Să vedem acum, mai de aproape, ce postulează, la rândul său, acest prim postulat al raţiunii practice.

Intreaga noastră activitate se desfăşură în mijlocul fenomenelor naturii, — care se desfăşură, ele însele, în spaţiu, în timp şi în conformitate cu legile cauzale ce determină succesiunea lor. Fiecare acţiune a noastră o facem noi undeva, cândva şi în anumite împrejurări, o facem adică într'un punct determinat al spaţiului, într'un moment determinat al timpului şi într'un complex determinat de fenomene ale naturii, cu care nu poate să nu stea în raporturi cauzale. Aşa fiind, orice acţiune a noastră este un fenomen, ca toate celelalte fenomene ale naturii, — în înţelesul pe care am văzut că îl dă acestui cuvânt Critica raţiunii pure. Intreaga noastră activitate, prin urmare, este, pur şi simplu, un fragment al lumii fenomenale.

Am văzut însă că lumea fenomenală nu poate exista, ca atare, decât numai graţie formelor apriori ale minţii noastre, şi că, deci, aceste forme i se impun, cu necesitate, în mod absolut. Una din aceste forme este cauzalitatea. Prin urmare, cauzalitatea domneşte, în lumea fenomenală, cu necesitate şi în mod absolut. Nimic nu se poate întâmpla, în această lume, fără o cauză, şi nimic nu poate rămânea fără un efect. Ceea ce înseamnă că, în lumea fenomenală, nu poate exista libertate. În adevăr, ce ar fi, pentru înţelegerea noastră, un fenomen liber? N'ar putea fi decât un fenomen care n'ar mai fi silit să apară, undeva, cândva şi în anumite împrejurări, de un alt fenomen ce l-ar preceda, şi n'ar mai fi silit să producă el însuşi, la rândul lui, un alt fenomen ce l-ar

¹⁾ *Critica raţiunii practice*, trad. rom. A m z ă r şi V i ş a n, p. 4, (textul şi nota -a).

urma. Liber ar fi așa dar un fenomen ce n'ar mai fi nici efect, nici cauză, un fenomen ce s'ar sustrage legii, necesare și absolute, a cauzalității. Ceea ce, în lumea fenomenală, este cu neputință.

În această lume, așa dar, nu poate exista libertate. Și prin urmare, nici activitatea noastră, întru cât nu e decât un fragment al acestei lumi, nu poate fi liberă. Am văzut, în adevăr, că acțiunile noastre sunt, pur și simplu, fenomene, ca toate celelalte fenomene ale naturii. Ca atare, ele nu pot fi libere. Ele sunt determinate, după legea cauzalității, de celelalte fenomene ale naturii, în mijlocul cărora se produc.

Iacă-ne dar închiși într'un impas, din care s'ar părea că nu există ieșire. Ca să ne conformăm poruncilor rațiunii practice, trebuie să respectăm legea morală în mod absolut, fără condiții și fără restricții, oriunde, oricând și în orice împrejurări. Iar pentru ca s'o putem face, trebuie, cum am văzut, să fim independenți de motivele ce ne pot sili, după cazuri, să n'o mai respectăm, trebuie să fim adică liberi. Însă liberi nu putem fi, întru cât acțiunile noastre, ca fenomene, fac parte din complexul general al fenomenelor naturii, și, stând în raporturi cauzale cu ele, sunt determinate, cu necesitate, de ele.

Există oare vreun mijloc de a ieși din acest impas?

Trebuie să existe, zice Kant, fiindcă, altfel, structura noastră sufletească ar fi absurdă. Acest mijloc ni-l dă, crede el, deosebirea pe care o stabilește Critica rațiunii pure între lumea fenomenală și cea numenală. Imposibilă în cea dintâi, libertatea este posibilă în cea din urmă. În adevăr, întru cât există în afară și independent de noi, numenele sau, cum le mai zicem, lucrurile în sine, — cărora le dăm acest nume fiindcă nu intră în raporturi, de niciun fel, cu noi, — nu se supun formelor apriori ale minții noastre. Prin urmare, cauzalitatea, a cărei domnie, în lumea fenomenelor, este absolută, nu mai există nicidecum în lumea numenelor sau a lucrurilor în sine. În această din urmă lume, libertatea există de drept.

Dacă dar noi nu suntem liberi în existența noastră fenomenală sau « sensibilă », care se desfășură în spațiu și în timp,

sub stăpânirea legii cauzalității, suntem liberi totuși în existența noastră numenală sau «inteligibilă», care este independentă de aceste forme. Căci noi trăim, fără să ne dăm seamă, două vieți diferite, a căror realitate și al căror contrast ne poate ajuta să le prindem un exemplu foarte simplu, din domeniul de care ne ocupăm. Să ne închipuim un om sărac, care, neavând ce mânca și chinuit fiind de foame, fură o pâine. Era liber acest om să nu comită o asemenea acțiune? În viața lui fenomenală sau sensibilă, nu. Pornirile firești ale sensibilității lui erau prea puternice, și, sub apăsarea împrejurărilor, — lipsa bunăoară a oricărei perspective de a găsi imediat de lucru și de a-și procura astfel mijloacele necesare pentru hrană, — omul în chestie nu putea să nu fure pâinea. E poate cazul dureros al unora din «șomerii» de astăzi, cum li se zice, — cu un oribil neologism, utilizat din nefericire de toată lumea, — muncitorilor care din cauza crizei economice, nu mai pot găsi de lucru. În viața lui numenală sau inteligibilă însă, omul pe care l-am luat ca exemplu era liber să nu ia hotărârea de a comite acțiunea imorală pe care a comis-o. Probă că *putea* să n'o comită, e faptul că el însuși e convins că *nu trebuia* s'o comită, și regretă că a comis-o. De ce i-ar mai părea însă rău că a furat, dacă n'ar fi fost liber să nu fure? El era dar liber să nu comită această acțiune. Și anume, era liber în cugetarea lui pură, care era independentă de pornirile sensibilității, adică în viața lui numenală.

Cum trebuie să înțelegem, acum, această libertate, de care, în asemena condiții, dispune omul, ca ființă morală? Este ea, oare, o negare totală a cauzalității? Insemnează ea, oare, că omul, în viața sa numenală sau în cugetarea sa pură, se poate hotărî, fără să mai fie determinat de ceva, să facă ori și ce? Nu, de sigur. Libertatea sa îi permite numai să nu se lase abătut, de motive se oridine empirică, dela datoria absolută de a respecta legea morală. Voința sa poate fi astfel determinată *numai* de această datorie. Grație libertății sale, adică, omul ajunge a se supune, în mod absolut, fără condiții și fără restricții, oriunde, oricând și în orice împrejurări, imperativului categoric, — care rămâne, pentru el, unicul

factor determinant, al conduitei sale. Iar această determinare este, evident de natură cauzală. Spre a o deosebi însă de cauzalitatea din lumea fenomenală, Kant îi dă numele de «cauzalitate prin libertate».

Cum se împacă, acum, aceste două feluri de cauzalitate, cu modalitățile lor diferite de determinare? Nu este oare o contradicție ireductibilă între necesitatea cauzalității fizice și libertatea cauzalității morale? Soluția acestei dificultăți ne-o dă, după Kant, faptul că omul, ca ființă inteligentă și morală, întrunește în sine cele două lumi, pe care le deosebește Critica rațiunii pure, adică lumea fenomenală și lumea numenală. Numai acest fapt îi permite omului să lucreze, fără contradicție, conformându-se, în același timp, cu cauzalitatea mecanică în viața sa fenomenală și cu cauzalitatea liberă în viața sa numenală. Cum zice Kant însuși: «Împăcarea cauzalității ca libertate cu sine însăși ca mecanism al naturii, prima stabilită prin legea morală, cea de-a doua prin legea naturală, și anume într'unul și același subiect: omul, e imposibilă dacă nu-l prezentăm pe acesta cu privire la prima ca ființă în sine, iar cu privire la a doua ca întâmplare ¹⁾», una fiind reprezentată în conștiința pură, alta în conștiința empirică. Fără aceasta, contradicția rațiunii cu sine însăși e de neînălțurat». Iar mai departe, revenind asupra acestei deosebiri, filosoful adaugă: «În acțiuni date într'adevăr în experiență, ca fapte din lumea simțurilor, nu putem nădăjdui să întâlnim această legătură» — a cauzei cu efectul prin libertate — «deoarece cauzalitatea prin libertate trebuie căutată întotdeauna în afară de lumea simțurilor, în inteligibil ²⁾».

E acum întrebarea, care poate fi izvorul vieții numenale, pe care o mai trăim noi, alături de viața fenomenală? Răspunsul, din punctul de vedere al lui Kant, nu poate fi decât unul singur. Orice fenomen trebuie să aibă ca substrat un numen corespunzător. În adevăr, un fenomen nu ia naștere

¹⁾ Traducătorii români ai *Criticii rațiunii practice* substituie adesea cuvântului «fenomen» termenul de «întâmplare», socotind că acest termen exprimă mai bine înțelesul cuvântului de care e vorba. În pasajul citat prin urmare omul «ca întâmplare» nu înseamnă alceva decât omul «ca fenomen». Cf. *Critica rațiunii practice*, trad. rom. de Amza și Vișan, p. 5, nota a.

²⁾ Id., *ibid.*, p. 92.

decât atunci când un lucru în sine, afectând simțurile noastre, deslănțuește jocul formelor apriori ale aparatului nostru cunoscător. Ca atare, un fenomen este, cum am văzut, o simplă aparență subiectivă. Iar o aparență, în general, nu se poate concepe fără ceva care să apară. Trebuie să existe dar și în noi un numen, ca substrat al existenței noastre fenomenale. Realitatea acestui numen, pe care logica ne silește s'o admitem, n'o tăgăduiește, în principiu, rațiunea pură, — dar ne declară că nu ne poate spune *ce este el*, și de aceea lasă deschisă întrebarea, dacă el este sau nu un *suflet*, înzestrat cu atributele, cu care îl împodobesc credințele noastre tradiționale.

Rațiunea practică intervine însă, acum, permițându-ne să ieșim din nehotărîrea în care ne lăsa rațiunea pură. Pe lângă viața noastră sensibilă, care se desfășură în mijlocul fenomenelor naturii, în legătură cu ele și sub stăpânirea lor, noi mai trăim, de fapt, o viață inteligibilă, independentă de aceste fenomene. Este, anume, cugetarea noastră pură, prin care ne ridicăm deasupra naturii, spre a o judeca. Noi ne judecăm, firește, în primul rând, pe noi înșine, care, prin faptele noastre, ce se desfășură în mijlocul fenomenelor naturii, facem parte dintr'însa. Noi judecăm, apoi, pe semenii noștri, care se găsesc, prin faptele lor, în aceeași situație. Noi judecăm, în sfârșit, și natura însăși, în totalitatea ei, întrebându-ne dacă este « bună » sau nu, dacă este adică întocmită, sau nu, așa încât să facă posibilă realizarea ordinei ideale, pe care o concepe și către care tinde rațiunea noastră practică.

Noi trăim dar, alături de viața noastră sensibilă, și o viață inteligibilă, care constă în cugetarea noastră pură, independentă de spațiu, timp, cauzalitate și celelalte forme apriori. Ca atare, această viață, care trebuie să aibă un izvor și un substrat, nu poate fi decât manifestarea acelei existențe numenale, ce formează temelia existenței noastre fenomenale. Și prin urmare, — după principiul pe care l-am stabilit la început, — că orice lucru, care există în realitate, dovedește, prin aceasta chiar, existența condițiilor de care atârna posibilitatea lui, — nu putem să nu ajungem la concluzia că acea existență numenală trebuie să fie un suflet.

Așa desleagă rațiunea practică, după Kant, problema, pe care o lasă deschisă rațiunea pură. O lasă deschisă, fiindcă, cum am văzut, nu nega, propriu vorbind, existența sufletului, dar, pe terenul analizei severe a Criticei rațiunii pure, se declara incapabilă s'o dovedească. Paralogisme psihologiei raționale, pe care acea analiză le diseca, cu o neînduplecată cruzime logică, arătaseră tocmai, contradicțiile în care cădea rațiunea pură când încerca să stabilească existența sufletului,—și să-i determine, în același timp, atributele. Aceste atribute însă, rațiunea practică le poate descoperi, după Kant, urmând mai departe calea care i-a permis să stabilească existența sufletului. Să aruncăm o privire și asupra completărilor pe care le aduce, din acest punct de vedere, Critica rațiunii practice.

VII

Am zis că rațiunea practică ne arată ordinea ideală care trebuie să domnească în lume, și ne impune datoria absolută să lucrăm la realizarea ei, respectând, fără condiții și fără restricții, oriunde, oricând și în orice împrejurări, legea morală. Ca să ne simțim însă obligați să contribuim la realizarea ordinei ideale de care e vorba, trebuie să putem crede că ea este realizabilă. Altfel, sentimentul unei asemenea obligații nu s'ar mai putea forma, în conștiința noastră. Nimeni nu se poate simți obligat să facă un lucru pe care nu-l crede posibil. Maxima latină pe care o citam adineaori: *ad impossibilia nemo obligatur*, este, din punct de vedere practic, o axiomă a minții omenești normale.

Ca să ne putem da seamă, însă, dacă ordinea ideală în chestie este, sau nu, realizabilă, trebuie să știm, mai întâi, în ce constă ea. După Kant, o asemenea ordine trebuie să conste, cum am văzut, în armonia desăvârșită a tuturor activităților omenești, trebuie să fie adică o stare, în care aceste activități să se acorde, în mod spontan și pe deplin, unele cu altele, fără să se mai contrazică și să se mai împiedece, reciproc, ca în realitatea empirică a lumii. Această realitate nu poate constitui o ordine ideală tocmai din cauza

discordiei și a conflictelor neconținute dintre oameni, — fiecare sau mai fiecare dintr'înșii căutând să-și satisfacă interesele împotriva intereselor celorlalți, și în dauna lor. Ideală, prin urmare, nu poate fi, sau n'ar putea deveni, starea lumii decât atunci, când între activitățile oamenilor s'ar stabili o armonie perfectă, neturburată de nicio contradicție. Iar la o asemenea stare n'ar putea ajunge lumea decât numai atunci, când toți oamenii, din propria lor inițiativă și fără nicio constrângere din afară, ar respecta, în mod absolut, legea morală, care glăsuște: lucrează așa, încât maxima acțiunii tale să poată deveni un principiu de legislație universală. Căci atunci nimeni n'ar mai face decât ceea ce ar putea face oricine, adică toți oamenii deopotrivă, fără ca din aceasta să rezulte vreo contradicție sau vreun conflict. Intocmai precum în sistemul solar o armonie perfectă există între mișcările planetelor, care își urmează cu precizie matematică drumurile ideale, fără să se ciocnească niciodată, fiindcă toate se conformează, în mod absolut, cu legea gravitației universale, tot așa, o armonie perfectă va domni, în lume, între activitățile omenești, atunci când toți oamenii vor respecta, în mod absolut, legea morală.

Respectul absolut al legii morale, însă, constituie ceea ce se numește — și s'a numit totdeauna — virtute. Primul element al ordinei ideale ce trebuie să domnească în lume este prin urmare virtutea. Trebuie să adăugăm acum, imediat, ca să evităm orice obiecție, că al doilea element constitutiv al ei este fericirea. În adevăr, niciun om n'ar putea considera viața lui ca ideală, cât timp n'ar putea fi mulțumit de ea. Iar, pentru fiecare din noi, ideală ar fi viața atunci, când am găsi într'înșă satisfacerea tuturor dorințelor și aspirațiilor noastre, — satisfacere căreia, fie că e reală, fie că e numai închipuită, îi dăm numele de fericire. Noi nu putem concepe dar ordinea ideală ce trebuie să domnească în lume decât numai ca o stare, în care, — toți oamenii fiind mulțumiți de viața lor, — nu numai fiecare, în parte, ci toți, în general, ar fi fericiți.

Cele două elemente constitutive ale ordinei ideale, pe care tinde s'o realizeze, în lume, legea morală sunt, astfel, vir-

tutea și fericirea. Ca să poată însă alcătui ordinea de care e vorba, aceste două elemente ar trebui să se poată împreuna, fără nicio contradicție, în viața omenească. Suntem dar siliți să ne întrebăm, dacă împreunarea lor, în asemenea condiții este, sau nu, posibilă. Iar această întrebare ne este impusă de constatările pe care le facem, atât de adesea, în experiență, și care nu pot să nu ridice îndoieli grave. În adevăr, virtutea constă, cum am văzut, în respectul absolut al legii morale. Această lege, însă, n'o putem noi respecta, nici chiar în mod relativ, decât numai cu greu, luptând, la fiecare pas, sub presiunea atâtor nevoi organice, atât de puternice, cu pornirile firești ale sensibilității noastre. De aceea, nu putem face decât arareori, și numai cu efortări mari, ceea ce ne poruncește, atât de neînduplecat, imperativul categoric. Probă că e așa, e faptul că conflictul dintre dorință și datorie, care ia uneori forme atât de dureroase, a constituit totdeauna o temă de căpetenie a literaturii dramatice. O expresie clasică a acestui conflict găsim, bunăoară, în ultimul act din « Ifigenia în Taurida », a lui Goethe. Ca să poată scăpa de moarte pe fratele și pe iubitul ei, care veniseră, pe furiș, s'o libereze din sclavia scitică și s'o readucă în patrie, fiica lui Agamemnon, preoteasa Dianei, ar fi trebuit să înșele pe Thoas, regele din Taurida. Și totuși, cu toată dorința ei fierbinte, nu numai de a salva pe cei ce își puseseră în primejdie viața, pentru ea, dar și de a-și asigura, astfel, propria ei fericire, cu prețul unei minciuni, Ifigenia nu se putea hotărî să violeze legea morală, care poruncește omului să spună, totdeauna, adevărul. Pe acest dureros conflict dintre dorință și datorie se întemeiază efectul dramatic, atât de puternic, al ultimelor scene din opera poetului german.

De unde se vede că respectul legii morale ne impune, de fapt, destul de adesea, jertfa mulțumirilor noastre personale, sau, cu un singur cuvânt, a fericirii. Iar din punct de vedere formal, Kant susține, cum am văzut, că, spre a respecta cu adevărat legea morală, nu trebuie să luăm niciodată, ca motiv de acțiune, fericirea. Sau, dacă nu, ne coborîm, de pe planul moralității propriu zise, pe acela al utilității practice, pure și simple. Spre a respecta dar totdeauna, și în mod absolut,

legea morală, nu trebuie să urmărim niciodată ca scop, în ceea ce facem, fericirea noastră personală. Ceea ce înseamnă că, formal cel puțin, trebuie să ne conducem, în lume, *ca și cum* am fi renunțat, cu desăvârșire, la ea. S'ar părea, așa dar, că virtutea și fericirea, nu numai că nu se împacă, dar se și exclud, în viața noastră, care se desfășură în spațiu, în timp, și sub stăpânirea principiului cauzalității.

Și totuși, pentru a fi posibilă ordinea ideală ce trebuie să domnească în lume, virtutea și fericirea trebuie să se poată împăca. Acordul dintre ele trebuie să fie posibil. Căci, altfel, ordinea de care e vorba ar deveni irealizabilă. Iar credința că nu e realizabilă ar face să dispară din conștiința noastră sentimentul că suntem obligați să lucrăm la realizarea ei, respectând legea morală. Acordul dintre virtute și fericire, zice Kant, nu este imposibil. Dar trebuie să știm unde să-l căutăm. Spre a fi virtuoși, trebuie, cum am văzut, să nu urmărim, ca scop al acțiunilor noastre, fericirea. Tocmai fiindcă n'o urmărim însă, fericirea ni se dăruiește singură, ca o consecință naturală a respectului legii morale, adică a virtuții. În adevăr, când izbutim să respectăm, în mod absolut, legea morală, când ajungem a fi, în adevăr, virtuoși, atunci, ne mai fiind turburați în hotărârile noastre de pornirile, divergente și opuse, ale sensibilității, nu mai avem să luptăm cu noi înșine, și nu mai suntem copleșiți de părerile de rău, pe care le lasă după ele renunțările. Această luptă, însă, aceste renunțări, aceste părerile de rău, sunt ceea ce, de obicei, ne împiedecă să fim împăcați ca noi înșine și mulțumiți cu viața pe care o trăim, — să fim, cu alte cuvinte, fericiți. Sfâșierile lăuntrice pe cari ni le pricinuește, neconținut, o asemenea luptă, sunt cauzele de căpetenie care ne turbură veșnic liniștea sufletească și ne fac să suferim fără încetare. Virtutea însă, — în înțelesul pe care l-am văzut, — când ajunge a constitui atitudinea noastră, hotărâtă și definitivă, în fața vieții, înlăturând orișice luptă de acest fel, pune capăt, pentru totdeauna, neajunsurilor afective ce ne împiedecă să fim fericiți. Ea duce adică, în mod automatic la o stare sufletească, pe care o caracterizează, nu bogăția fără margini a plăcerilor, ci lipsa desăvârșită a suferințelor, și care este adevărata fericire.

Pe această cale, împăcarea dintre virtute și fericire devine posibilă. Și trebuie să presupunem că ea este, sub această formă, nu numai posibilă, dar și necesară, fiindcă, altfel, obligația de a respecta legea morală ar fi amenințată, cum am văzut, să înceteze. Un asemenea acord însă, al virtuții cu fericirea, atârnă, zice Kant, de o condiție *sine qua non*, care este durata infinită a personalității noastre, care este adică, în termenii obișnuiți, nemurirea sufletului. În adevăr fericirea nu poate deveni o consecință naturală a virtuții, decât numai atunci când încetează orice luptă între pornirile firești ale sensibilității și datoria de a respecta legea morală. Atunci însă, prin respectul absolut al legii morale, virtutea devine absolută. Iar o asemenea stare, căreia Kant îi dă numele de « sfințenie », este un ideal, pe care omul nu-l poate realiza în viața, mărginită în timp, pe care o trăește în lumea fenomenelor. Căci virtutea absolută nu este altceva decât perfecțiunea morală infinită. Și o asemenea perfecțiune nu se poate realiza decât printr'un « progres » infinit, al omului capabil s'o atingă, într'un timp infinit. Ceea ce presupune, evident, o durată infinită a personalității lui conștiente. Cum zice Kant însuși: « ... Desăvârșita potrivire a voinței la legea morală înseamnă *sfințenie*, o perfecțiune de care nu-i în stare nicio ființă rațională din lumea simțurilor, în nicio clipă a existenței ei. Pentru că însă e cerută totuși ca practic necesară, ea nu poate fi întâlnită decât într'un *progres* mergând la *infinit* către acea potrivire desăvârșită și, după principiile rațiunii pure practice, e necesar să se admită o astfel de propășire practică drept obiectul real al voinței noastre. Dar acest progres infinit e posibil numai sub presupuziția unei existențe și unei personalități durând la infinit, al aceleiași ființe raționale (ceea ce se chiamă nemurirea sufletului). Prin urmare bunul suprem ¹⁾ e practic posibil numai sub presupuziția nemuririi sufletului, și astfel aceasta, ca legată în mod indisolubil de legea morală, e un *postulat* al rațiunii pure practice » ²⁾.

¹⁾ Kant dă acest nume acordului de care e vorba, al virtuții cu fericirea.

²⁾ *Critica rațiunii practice*, trad. Amza și Vișan, p. 110.

VIII

Să trecem, în sfârșit, la ultimul postulat de acest fel, care am zis că este existența lui Dumnezeu. Am văzut că acordul dintre virtute și fericire nu devine posibil decât numai în ipoteza că, sufletul fiind nemuritor, omul poate ajunge, printr'un progres infinit, la perfecțiunea morală absolută, ce constituie sfințenia. Sub această formă însă, acordul de care e vorba mai presupune încă ceva, — și anume acordul ordinii naturale a lumii cu intențiile morale omenești. Iar un asemenea acord presupune, mai departe, că ordinea naturală a lumii, pe care n'o pot hotărî oamenii, este întocmită așa, încât acordul de care e vorba să fie posibil. Intocmită așa, de către cine? De către o ființă supremă, capabilă de o asemenea acțiune, și care, ca s'o poată îndeplini, trebuie, evident, să fie înzestrată cu calitățile superlative, reclamate de imensitatea și de bunătatea unei astfel de opere. O asemenea ființă, însă, nu poate fi decât Dumnezeu, a cărui existență e astfel implicată, în mod fatal, în ipotezele pe care le facem, ca un postulat inevitabil al lor. Să vedem dar, mai de aproape, în ce constă necesitatea logică a unui astfel de postulat.

Dacă analizăm ideea fericirii, așa cum o avem în mintea noastră, ne încredințăm fără greutate că ea implică ideea unui acord, cel puțin relativ, dacă nu absolut, între intențiile cu care lucrăm și urmările efective ale acțiunilor noastre. Fericit este, pentru noi, un om care își poate realiza intențiile. Căci orice intenție nerealizată, — fiind, în fond, o dorință ce rămâne nesatisfăcută, — este, pentru orice om, un izvor de nemulțumiri, de părere de rău, de suferință, care îl împiedică să fie fericit. Când se supun, însă, în mod absolut, legii morale, oamenii nu mai lucrează decât cu intenția de a realiza ordinea ideală ce trebuie să domnească în lume. Așa fiind, această intenție a lor trebuie să se realizeze, efectiv, fiindcă, altfel, nu mai este cu putință ca ei să ajungă, pe această cale, la fericire. Iar pentru ca această realizare să fie posibilă, trebuie, neapărat ca ordinea naturală a lumii, — pe care n'o stabilesc ei, — să n'o facă imposibilă. Ordinea aceasta, prin urmare, trebuie să fie întocmită așa, încât să nu contra-

zică intențiile morale ale oamenilor. Dar trebuie, neapărat. Altfel, întregul edificiu al ipotezelor necesare pentru o înțelegere rațională a morălei se prăbușește, în momentul chiar în care urmează a-și încheia înjghebarea.

În adevăr, dacă omul virtuos, care lucrează totdeauna cu intenția, și prin urmare cu dorința, de a realiza în lume, prin respectul absolut al legii morale, o armonie ideală, e silit să constate că acțiunile sale nu duc la un asemenea rezultat, mulțumirea, împăcarea cu sine însuși, sau cu un singur cuvânt, fericirea, nu-i mai sunt cu puțință. Orice om, care vrea să facă bine semenilor săi și vede totuși că, cu toate eforturile și sacrificiile sale, nu poate ajunge la acest scop, sau chiar dimpotrivă, ajunge la rezultatul opus, le face adică rău, nu poate să nu sufere. Așa dar, pentru ca fericirea să însoțească virtutea, ca o tovarășe firească a ei, trebuie neapărat ca unica intenție, și prin urmare unica dorință, cu care lucrează oamenii virtuoși, — aceea de a realiza în lume o armonie ideală, — să fie satisfăcută, neapărat. Pentru aceasta însă trebuie ca un acord desăvârșit să existe între aspirațiile ideale ce însuflețesc pe oamenii virtuoși în activitatea lor și rezultatele la care duce, în realitate, această activitate. Faptele oamenilor virtuoși trebuie adică să aibă, în cele din urmă, efectele la care tind ei, prin respectul absolut al legii morale.

Ce reclamă, acum, acest acord, neapărat necesar? Intențiile noastre atârnă, ce e drept, de noi, — numai de noi, în mod absolut. Dar urmările faptelor noastre nu atârnă numai de noi; ba chiar, uneori, nu atârnă nici de cum de noi. Câteodată, bunăoară, deși lucrăm cu intenția de a face cuiva un bine, ni se întâmplă, totuși, să-i facem rău. De ce? Pentru că orice faptă a noastră, odată ce am făcut-o, nu ne mai aparține. Ea devine un fenomen al naturii și ia loc în rândul celorlalte fenomene ale ei, cu care se amestecă și cu care poate intra în raporturi de «compunere», — cum se zice, în mecanică, despre forțele fizice, care își modifică, reciproc, acțiunea. Iar acest amestec și această compunere sunt cele care hotărăsc, în ultimă instanță, efectele sau urmările ei. De unde rezultă, că acele efecte sau urmări pot fi altele, — cu

totul altele, chiar, — decât cele pe care voiam să le realizăm noi. Împrejurările, — cum se zice, în termeni familiari, — se pot opune intențiilor cu care lucrăm și pot contraria dorințele de care suntem însuflețiți. Iar împrejurările sunt independente de noi. Ceea ce însemnează că realizarea intențiilor și satisfacerea dorințelor noastre atârnă de originea generală a fenomenelor naturii, în rândul cărora intră acțiunile noastre imediat ce le facem.

Dacă ne întrebăm, acum, mai departe, de ce atârnă ordinea generală a fenomenelor naturii, ajungem, fără să vrem, la acea « idee a rațiunii », de care ne-am ocupat, din punct de vedere speculativ, în Dialectica transcendentă, din Critica rațiunii pure. La ideea, anume, a Necondiționatului ultim, la care suntem siliți să ne oprim, în seria condiționărilor succesive, ce ne servesc ca să ne explicăm, potrivit cu forma apriori a cauzalității, fenomenele Universului. Iar acel Necondiționat ultim, care condiționează totul, fără să fie el însuși condiționat de nimic, ni-l închipuim, potrivit cu structura minții noastre, ca trebuind să fie o Ființă supremă, atotputernică, atotînțelegătoare și, de vreme ce reprezintă perfecțiunea însăși, de o bunătate fără margini, — adică un Dumnezeu. Din nefericire, rațiunea pură, care ne procură această idee, nu ne poate dovedi și realitatea obiectului ei. Această posibilitate ne-o dă, acum, rațiunea practică, silindu-ne să credem în existența lui Dumnezeu, fără de care acordul ce ne preocupă nu s'ar putea realiza. Ordinea fenomenelor naturii, cu care trebuie să se acorde intențiile noastre, se datorește, — după ideea la care ne obligă să ne oprim rațiunea pură, — lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu, trebuind să fie de o infinită bunătate, n'a putut să întocmească ordinea, de care e vorba, decât așa încât să facă posibil acordul ce constituie, cum am văzut, binele suprem. Numai Dumnezeu, în adevăr, poate pune de acord lumea fizică, ce nu stă în puterea noastră, cu lumea morală, ce atârnă, e drept, de noi, dar nu se poate realiza fără un asemenea acord. Numai Dumnezeu adică poate face ca buna purtare (das Wohlverhalten) să aibă ca urmare buna stare (das Wohlbefinden) și să împace astfel virtutea cu fericirea.

Din toate aceste considerații rezultă, în sfârșit, pentru rațiunea practică, necesitatea absolută de a «postula», cum zice Kant, existența lui Dumnezeu, pe baza principiului pe care l-am admis dela început, ca o axiomă a minții noastre, că existența unui lucru dovedește, prin ea însăși, existența condiției *sine qua non* de care atârnă posibilitatea ei. În adevăr, Universul există, cu cele două părți constitutive ale lui, — cu lumea fizică, a cărei realitate o constatăm cu simțurile, și cu lumea morală, a cărei realitate o constatăm în conștiința noastră. Iar pentru ca existența lui să nu fie contradictorie, trebuie, neapărat, ca cele două lumi care îl alcătuiesc să se acorde una cu alta, spre a realiza armonia ideală, care nu poate lua un caracter omenesc decât cu condiția să aibă, mai întâi, un caracter cosmic. Iar condiția ultimă a posibilității unui asemenea acord este existența lui Dumnezeu.

Textul din Critica rațiunii practice, în care se cuprind aceste afirmări ale lui Kant, în forma concisă obișnuită, este, — redus, se înțelege, la strictul necesar, — cel următor: «Fericirea e starea unei ființe raționale, în lume, căreia, în întregul existenței ei, totul îi merge după dorință și voință, și se reazemă prin urmare pe potrivirea naturii cu întregul scop al ei, și tot așa cu temeiul determinant esențial al voinței ei. Dar legea morală, ca o lege a libertății, poruncește prin temeiuri determinante care nu trebuie să atârne întru nimic de natură și de potrivirea acesteia cu facultatea noastră de a dori (ca mobiluri); ființa rațională făptuitoare în lume nu-i totuși în același timp și cauza lumii și a naturii însăși. Așa dar în legea morală nu se află nici cel mai mărunț temei pentru o legătură necesară între moralitate și fericirea proporțională acesteia, ale unei ființe făcând parte din lume și deci atârând de ea, care tocmai de aceea nu poate fi, prin voința ei, cauza acestei naturi și nu o poate aduce prin puteri proprii, în ceea ce privește fericirea ei, în deplină potrivire cu principiile ei practice. Totuși, în sarcina practică a rațiunii pure, adică în munca necesară bunului suprem, se postulează ca necesară o astfel de legătură: trebuie să căutăm a promova bunul suprem (care prin urmare trebuie să fie totuși posibil). Prin urmare se postulează și existența unei

cauze a naturii întregi, deosebite de natură, care să conțină temeiul acestei legături, anume a potrivirii exacte a fericirii cu moralitatea... Așa dar bunul suprem e posibil în lume numai dacă admitem o pricină supremă a naturii, care posedă o cauzalitate conformă cugetului moral. Dar o ființă care-i capabilă de acțiuni potrivite reprezentării unor legi, e o inteligență (ființă rațională), iar cauzalitatea unei asemenea ființe, potrivită acestei reprezentări a legilor, e voința ei. Așa dar, cauza supremă a naturii, întru cât trebuie presupusă pentru bunul suprem, e o ființă care, prin intelect și voință, e pricina (deci și autorul) naturii, adică Dumnezeu » ¹⁾. Iar mai departe adaugă: « În acest chip legea morală, prin conceptul bunului suprem ca obiect și scop final al rațiunii pure practice, duce la religie » ²⁾ la o religie însă care, cum vom vedea mai departe, nu se mai întemeiază pe revelație, ci pe rațiune. Înainte de a examina, însă, această concepție, pe care Kant o dezvoltă în lucrarea « Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft », să încheiem studiul Criticii rațiunii practice, precizând raporturile ei cu Critica rațiunii pure.

Prin postulatele ei, rațiunea practică ne dă o soluție a problemelor metafizice, pe care nu le putea deslega rațiunea pură. Folosindu-se de libertatea pe care i-o îngăduia rațiunea pură, lăsând deschise problemele în chestie, rațiunea practică ne arată ce trebuie să credem cu privire la obiectele lor. La întrebarea, bunăoară, dacă există sau nu, în noi, un suflet imaterial, deosebit și independent de corpul nostru material, rațiunea pură nu ne putea da niciun răspuns. Declarându-se, prin glasul lui Kant, incompetentă, ea nici nu afirma, nici nu nega existența substanței spirituale de care e vorba. Rațiunea practică însă ne spune că trebuie să existe în noi o asemenea substanță, de vreme ce suntem liberi, în viața noastră morală, și de vreme ce suportul acestei libertăți nu poate fi decât o existență numenală, ce nu se poate confunda cu existența fenomenală a corpului nostru. Suntem astfel obligați, de necesitățile vieții morale, să credem că

¹⁾ *Critica rațiunii practice*, trad. Amzăr și Vișan, p. 112.

²⁾ *Id.*, *Ibid.*, p. 115.

există în noi un suflet imaterial, deosebit și independent de corpul nostru material. Iar acest suflet trebuie să fie nemuritor, de vreme ce suntem datori să respectăm legea morală în mod absolut, ceea ce nu ne e cu puțină decât printr'un progres infinit, care reclamă o durată infinită a personalității noastre conștiente. Tot așa, la întrebarea, care a putut fi originea lumii, rațiunea pură nu era în stare să ne răspundă nimic sigur, fiindcă se încurca în contradicții care făceau imposibilă certitudinea. Rațiunea practică însă ne spune, — și ne obligă să credem, fără să ne mai putem îndoi, — că trebuie să căutăm originea lumii într'un principiu creator și ordonator, înzestrat cu inteligență și cu voință. Cu inteligență, ca să poată concepe acordul ce trebuie să domnească în lume între legile fizice și principiile morale; cu voință, spre a putea întocmi lumea după acest plan. În sfârșit, la întrebarea, dacă există, sau nu, un Dumnezeu, rațiunea pură ne lăsa, de asemenea, fără un răspuns hotărât, mărginindu-se numai să nu nege posibilitatea existenței lui. Rațiunea pură însă ne răspunde că trebuie să considerăm această existență ca o indiscutabilă realitate cosmică, de vreme ce principiul creator și ordonator al lumii, trebuind să fie înzestrat cu inteligență și voință, nu poate fi o cauză fizică. Iar trebuind să tindă, prin acordul dintre legile fizice și principiile morale, la realizarea, în lume, a binelui, trebuie să fie o ființă bună care, întrunind în sine toate perfecțiunile, nu poate primi decât numele de Dumnezeu.

Nu puțini au văzut în această evoluție a cugetării lui Kant, dela *Critica rațiunii pure* la *Critica rațiunii practice*, o contradicție, — sau, cel puțin, o opoziție, ce nu putea fi justificată ușor, din punctul de vedere epistemologic, care constituia elementul dominant al criticismului. Vom vedea, mai departe, obiecțiile lor. Până atunci, să relevăm faptul că filosoful însuși vedea, în a doua din aceste opere fundamentale ale sale, scopul însuși al celei dintâi, care nu făcea decât s'o pregătească. El susținea că socotise necesar să înfrâneze mai întâi tendința rațiunii speculative de a depăși, în metafizică, limitele experienței, și de a împinge astfel mintea omenească la un scepticism primejdios. Devenind, din cauza contra-

dicțiilor în care se încurca în mod inevitabil, « câmpul de luptă al unor certuri fără de sfârșit », metafizica intrase, la acea epocă, într'o decadență, în care nu putea să mai rămână, fără inconveniente grave, întru cât mintea omenească nu se putea lipsi de luminile ei. « Era o vreme », — zice Kant, — când metafizica « era numită regina tuturor științelor, și, dacă luăm voința în locul faptei, atunci ea merită fără îndoială, pentru eminenta importanță a obiectului ei, acest nume de cinste. Acuma tonul la modă al epocii cere să i se arate tot disprețul, și matroana se vaietă, alungată și părăsită, ca Hecuba » — în *Metamorfozele* lui Ovidiu, — « modo maxima rerum tot generis natis que potens, nunc trahor exsul, inops »¹⁾.

Spre a reda metafizicei creditul de care avea neapărată nevoie, Kant a socotit că trebuia să-i caute, în activitatea rațiunii practice, fundamentul, pe care nu-l putuse găsi până atunci în rațiunea pură. În acest scop însă, trebuia să înlăture pretențiile celei dintâi, ca să facă loc drepturilor celei din urmă. Sau, cum zicea el însuși, trebuia « să înlăture știința, ca să facă loc credinței ». Iacă întreg pasajul din Prefața la ediția a doua a *Criticei rațiunii pure*, în care se găsesc cuprinse aceste cuvinte, și care începe cu străduința de a pune în evidență valoarea pozitivă a acestei opere, cu concluzii atât de negative. « Printr'o privire, repede aruncată, asupra acestei lucrări, vom crede a observa că folosul ei este . . . numai negativ, adică să nu ne încumetăm a trece cu rațiunea speculativă, niciodată, peste limita experienței, — și acesta este, în adevăr, întâiul ei folos. El devine însă îndată pozitiv, când ne dăm seama că principiile, cu care rațiunea speculativă îndrăznește a trece limita ei, au ca rezultat inevitabil, de fapt, nu o lărgire, ci, dacă le observăm mai de aproape, o restrângere în întrebuintărea rațiunii noastre, întru cât ele amenință să întindă în realitate, peste tot, limitele sensibilității, căreia îi aparțin propriu zis, și să înlăture astfel întrebuintărea pură (practică) a rațiunii. Prin urmare o critică ce o restrânge pe cea dintâi este din acest punct de vedere negativă, dar prin faptul că prin aceasta ea înlătură totodată

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, Prefața ediției întâi, trad. Brăileanu, p. 5, 6.

o piedecă ce restrânge sau chiar amenință să nimicească întrebuințarea din urmă, ea este în realitate de folos pozitiv și foarte important, în momentul ce ne convingem că există o întrebuințare practică absolut necesară a rațiunii pure (întrebuințarea morală), în care ea în mod inevitabil se extinde peste limitele sensibilității, pentru care scop ea nu are, ce-i drept, nevoie de ajutorul celei speculative, dar totuși trebuie să fie asigurată împotriva contra-acțiunii ei, pentru a nu intra în contradicție cu sine însăși. A contesta acestui serviciu al criticei folosul pozitiv, ar însemna tot atât ca și a zice că poliția nu produce niciun folos pozitiv, deoarece menirea ei principală este totuși numai de a stăvili violența de care s'ar teme cetățenii din partea altor cetățeni, pentru ca fiecare să-și poată căuta liniștit și în siguranță de afacerile sale » ¹⁾).

Continuând, apoi, Kant ilustrează acest rol, de poliție a vieții sufletești, pe care îl joacă Critica rațiunii pure, asigurând rațiunii practice dreptul de a se ocupa « liniștită » de « afacerile » ei, adică de credințele, a căror certitudine o crede neapărat necesară ca să pună temeliile moralității, — și care se nemeresc a fi, tocmai, credințele în existența vechilor obiecte, atât de discutate, ale metafizicei tradiționale. Cum zice el însuși: « Nici nu pot presupune Dumnezeu, Libertate și Nemurire, pentru întrebuințarea practică necesară a rațiunii mele, dacă nu-i iau totodată rațiunii speculative pretenția la cunoașteri exagerate, deoarece, pentru a ajunge la ele, ea trebuie să se servească de astfel de principii care, ajungând de fapt numai la obiectele unei experiențe posibile, dacă totuși sunt aplicate la ceva ce nu poate fi obiect al experienței, transformă acest ceva de fapt totdeauna în fenomen, și declară astfel imposibilă toată lărgirea practică a rațiunii pure. Am trebuit deci să înlătur știința pentru a dobândi loc pentru credință... » ²⁾).

De această credință, care, prin morală, — cum am zis, în treacăt, mai sus, — duce la religie, urmează să ne ocupăm mai de aproape în capitolul următor, spre a-i stabili semnificarea adevărată.

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. Brăileanu, p. 24 și 25.

²⁾ Id., *ibid.*, p. 27.

CAP. VI

O RELIGIE ÎN LIMITELE RAȚIUNII

Nu mai încapе îndoială că religia la care, după K a n t, duce morala, având ca izvor unic rațiunea, sub forma ei practică, nu poate să nu se deosebească, radical, de religiile tradiționale, care se întemeiază pe așa numitele revelații istorice. Acele revelații se consideră, e drept, ca fiind de origine divină; prin împrejurările însă în care pretind că s'au produs, ca manifestări ale divinităților respective, ele s'au situat în anumite momente ale timpului și în anumite puncte ale spațiului, devenind astfel fapte istorice, asemenea ca toate celelalte evenimente ce au alcătuit trecutul, mai apropiat sau mai depărtat, al omenirii. Trebuie dar să vedem cum, în ce limite, și cu ce rezultate, s'ar putea deosebi religia, întemeiată numai pe rațiune, la care se gândea K a n t, de religiile tradiționale, care au luat naștere pe calea revelațiilor istorice.

Ceea ce face mai ales necesară o asemenea deosebire prealabilă e faptul că, negând amestecul sensibilității în determinarea faptelor morale, — care, după K a n t, se întemeiază exclusiv, pe ideea datoriei, — rațiunea, sub forma ei practică, pare a exclude cu desăvârșire, din religia la care duc postulatele ei, orice intervenție a sentimentelor. Suntem astfel siliți, — date fiind concepțiile cu care ne-am deprins, în această materie, și pe care le confirmă adesea experiențele sufletești, — să ne întrebăm ce ar putea fi o religie, în care activitatea, ce se consideră de obicei ca măsurată și rece, a rațiunii, ar înlocui cu desăvârșire pornirile, pline de avânt și de căldură, ale sensibilității. Ca să putem dar determina

caracterele religiei, pe care se străduia K a n t s'o înțemeieze pe morală, trebuie să vedem mai întâi ce erau, propriu vorbind, acele postulate ale rațiunii practice, dela care pornea el.

Că nu erau cunoștințe propriu zise, pare neîndoios. K a n t însuși o mărturisea, destul de limpede și de categoric. Obiectele acelor postulate erau «idei» ale rațiunii pure, în existența obiectivă a cărora necesitățile rațiunii practice ne sileau să credem, neapărat. Credințele, însă, la care ajungeam astfel, nu ne puteau da, cum am văzut, nicio cunoștință despre obiectele la care se refereau. Și fiindcă punctul acesta este esențial, pentru întreaga caracterizare a religiei de care e vorba, să revenim un moment asupra-i.

K a n t însuși susținea, cum am văzut, că cunoașterea, în înțelesul adevărat al acestui cuvânt, presupune, neapărat, colaborarea sensibilității cu inteligența, adică a percepției concrete a lucrurilor, prin «intuiții», cu gândirea lor abstractă, prin «concepte». Cum zice el însuși: «Cunoașterea noastră răsare din două izvoare principale ale minții, din care unul este a primi reprezentările (receptivitatea impresiilor, al doilea este facultatea de a cunoaște prin aceste reprezentări un obiect (spontaneitatea conceptelor); prin cel dintâi ni se dă un obiect, prin al doilea acesta, în relație cu acea reprezentare, e gândit. Intuiția și conceptele reprezintă deci elementele pentru toată cunoașterea noastră, astfel că nici conceptele fără o intuiție ce le corespunde într'un mod oarecare, nici intuiția fără concepte, nu pot da o cunoaștere»¹⁾. Iar mai departe adaugă: «Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat niciun obiect și fără intelect n'ar fi gândit niciunul. Cugetări fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe... Amândouă aceste puteri sau facultăți nici nu pot schimba funcțiunile lor. Intelectul nu poate intui nimic, și simțurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoașterea»²⁾.

De aci rezultă, în chip neîndoios, că «ideile» rațiunii, ale căror obiecte ne silesc postulatele rațiunii practice să le

¹⁾ *Critica rațiunii pure*, trad. rom. Brăileanu, p. 87.

²⁾ *Ibid.*, p. 88.

considerăm, neapărat, ca existente, — ideea de suflet, liber și nemuritor, de pildă, sau ideea de Dumnezeu, înțelept, bun și atotputernic, precum și, împreună cu ele, toate celelalte, — nu sunt cunoștințe propriu zise. Și nu pot să fie, după *K a n t*, fiindcă obiectele lor nu ne sunt date mai întâi prin intuiții ale sensibilității. Nu numai Dumnezeu creator și ordonator al lumii, dar nici măcar propriul nostru suflet, ca substanță spirituală, nu le putem percepe cu simțurile. Iar originea, exclusiv sensibilă, a tuturor intuițiilor o afirmă *K a n t* cu tărie, la orice ocazie, nu numai în *Critica rațiunii pure*, ci și în *Prolegomene*, unde zice, bunăoară: «Întreaga noastră intuiție nu are loc decât prin mijlocirea simțurilor; intelectul nu poate avea nicio intuiție, el se mărginește doar să reflecteze » ¹⁾. Iar mai departe adaugă, în aceeași operă: «Rațiunea, prin toate principiile ei apriori, nu ne arată niciodată altceva decât numai obiecte ale unei experiențe posibile; și despre acele obiecte nu ne învață nimic mai mult decât putem cunoaște în experiență » ²⁾. Ce putem cunoaște însă în experiență, — cu ajutorul simțurilor, adică, — despre nemurirea sufletului, sau despre creațiunea lumii de către Dumnezeu? Nici una, nici alta, nu pot fi, după *K a n t*, obiecte ale unei experiențe posibile, fiindcă depășesc cadrul formei apriori a timpului, dincolo de care experiența devine imposibilă.

Nu e dar de mirare că, în *Critica rațiunii practice*, *K a n t* ne previne că trebuie să ne ferim de a da ideilor pe care, pornind dela postulatele în chestie, ni le facem despre Dumnezeu și despre ordinea stabilită de el în lume, despre suflet și despre nemurirea lui, etc., un înțeles pe care nu-l pot avea. Altfel riscăm să cădem într'un antropomorfism inadmisibil sau să ne înșelăm pe noi înșine, socotindu-ne în posesiunea unor cunoștințe transcendente privitoare la obiectele supra-sensibile, ce nu ne pot fi accesibile. Căci toate atributele, prin care căutăm să determinăm, spre a le cunoaște, acele obiecte supra-sensibile, sunt luate din experiența noastră despre noi înșine, ca ființe înzestrate cu simțire, gândire și voință, adică din propriile noastre însușiri, care nu li se pot,

¹⁾ *Prolegomene*, tr. rom., p. 63.

²⁾ *Ibid.*, p. 172.

ca atare, potrivit. Simțirea noastră, bunăoară, e determinată de lumea ce ne înconjură, întinzându-se în spațiu și desfășurându-se în timp. Simțirea sufletului nostru numenal, însă, nu poate suferi o asemenea determinare fenomenală. Cu atât mai mult n'o poate suferi simțirea lui Dumnezeu, pentru care lumea nici nu exista înainte de a o crea el însuși. Gândirea noastră, de asemenea, e determinată, prin mijlocirea sensibilității, de lumea înconjurătoare, fără de solicitările căreia n'ar putea intra în acțiune categoriile ei, ca forme apriori. Gândirea sufletului nostru numenal, însă, nu poate avea nevoie de asemenea solicitări și nici nu le poate suferi, fiind independent, atât de spațiu și timp, ca forme ale sensibilității, cât și de categoriile inteligenței. Numai așa se poate înțelege, de altfel, libertatea voinței lui, care nu se mai supune acelei categorii a inteligenței, ce poartă numele de cauzalitate. Cu atât mai mult se deosebesc gândirea și voința noastră de cele pe care le atribuim divinității. Gândirea noastră e discursivă. Ea se desfășură în timp, potrivit cu legea cauzalității, care, sub forma ei intelectuală, cere ca fiecare idee a noastră să fie determinată de motive logice. Iar voința noastră se supune acelorași condiții, întru cât trebuie să-și pună scopuri și să caute mijloacele de a le realiza, în luptă, adesea, cu tot ce i le poate opune în lumea fenomenală. Gândirea lui Dumnezeu, însă, nu poate fi discursivă, fiindcă nici forma timpului, nici categoria cauzalității nu se pot aplica lucrurilor în sine, al căror prototip este ființa supremă. Iar voința lui, fiind creatoare, n'are nevoie să-și pună scopuri, pe care să le conceapă mai întâi, ca simple posibilități, pentru ca să caute apoi mijloacele de a ajunge la realizarea lor. Când gândește lucrurile, Dumnezeu trebuie să le și creeze, prin același act unic.

Nimic nu ne îndreptățește dar să atribuim propriile noastre însușiri obiectelor supra-sensibile, în existența cărora ne silesc să credem postulatele morale ale rațiunii practice. Iar dacă o facem, totuși, trebuie să ne dăm seamă de semnificarea adevărată și de valoarea reală a acestei depășiri a limitelor cunoașterii. Cum zice Kant însuși: « Dacă, pe deasupra, acestei idei despre Dumnezeu, despre o lume inteligibilă (împărăția lui Dumnezeu) și despre nemurire, sunt determinate prin

predicate luate din propria noastră natură, această determinare nu trebuie privită nici ca o sensibilizare a acelor idei pure ale rațiunii (antropomorfism), nici ca o cunoaștere transcendentă a unor obiecte supra-sensibile; căci aceste predicate nu sunt altele decât intelectul și voința, și anume considerate în legătura lor, așa cum trebuiesc gândite în legea morală, deci numai întru cât sunt întrebuințate practic. Se face abstracție în acest caz de tot ce mai ține psihologic de aceste concepte, în măsura în care considerăm empiric aceste facultăți ale noastre în exercițiul lor (de pildă că intelectul omului e discursiv, că deci reprezentările lui sunt gânduri, iar nu intuiții, că acestea se succed în timp, că voința lui atârnă întotdeauna de mulțumirea cu existența obiectului ei, etc., ceea ce în ființa supremă nu poate fi așa); și astfel, din conceptele prin care noi gândim o realitate intelectuală pură¹⁾, nu rămâne nimic altceva decât ceea ce se cere tocmai pentru posibilitatea de a gândi o lege morală, deci o cunoștință despre Dumnezeu, însă numai din punct de vedere practic; în felul acesta, dacă încercăm s'o lărgim printr'una teoretică, găsim lui Dumnezeu un intelect care nu gândește, ci intuește, o voință îndreptată asupra unor obiecte de a căror existență nu atârnă câtuși de puțin mulțumirea ei (nu mai amintesc de predicatele transcendente, ca de pildă o mărime a existenței, adică o durată, care însă nu are loc în timp, ca în singurul nostru mijloc de a ne reprezenta existența ca mărime); toate, însușiri, din care nu ne putem face niciun concept propriu pentru cunoașterea obiectului; și astfel învățăm că ele nu pot fi întrebuințate niciodată pentru o *teorie* a ființelor supra-sensibile, și că deci, pe laturea aceasta, ele nu sunt în stare să întemeieze în niciun fel o cunoștință speculativă... Aceasta e atât de evident și se poate dovedi atât de limpede prin fapte, încât putem pofti liniștiți pe toți preținșii învățați în ale teologiei naturale... să ne numească măcar o însușire determinând acest obiect al lor (peste predicatele doar ontologice), bunăoară: una a intelectului sau a

¹⁾ Traducătorii români ai *Criticii rațiunii practice* redau în mod impropriu expresia din textul lui Kant « ein reines *Verstandeswesen* » prin expresia « o realitate intelectuală pură », care poate duce la un alt înțeles decât cel avut în vedere de autor.

voinței, cu privire la care să nu putem dovedi că, dacă o curățim de orice antropomorfism, nu ne rămâne decât cuvântul gol, fără a putea lega de el nici cel mai neînsemnat concept prin care s'ar putea nădăjdui o lărgire a cunoștinței teoretice » ¹⁾).

Religia la care duce morala trebuie, prin urmare, să se deosebească, în primul rând, de religiile istorice prin faptul că nu poate avea dogme. Căci dogmele nu sunt altceva decât « teorii » privitoare la « ființele supra-sensibile », pe care nu le putem cunoaște, din punct de vedere teoretic. De unde rezultă, în același timp, că dogmele religiilor istorice, întru cât sunt asemenea teorii, nu pot fi decât nelegitime. Ceea ce nu însemnează că ele trebuiesc înlăturate cu desăvârșire, ca fiind cu totul inutile. Ele au jucat, — și continuă a juca, — rolul important de a reprezenta în mod simbolic, pentru mintea marei majorități a oamenilor, elementele esențiale ale unei religii întemeiate pe morală, la a căror înțelegere nu toți pot să ajungă, de-a-dreptul, în mod rațional. De aceasta ne încredințează în deajuns faptul că, chiar și pentru cei ce sunt în stare să urmeze căile rațiunii, reprezentarea simbolică, întemeiată pe analogii, oricât de îndepărtate și de vagi, este, în materia de care e vorba, totdeauna utilă și uneori indispensabilă. Întru cât nu-și pot găsi îndeșularea în « știință », nevoile rațiunii practice, — acelea, anume, pe care le exprimă postulatele ei, — au dreptul să încerce a și-o căuta în « poezie ». Cu condiția, însă, ca reprezentările simbolice, care iau naștere în acest mod, să exprime cât mai limpede necesitățile morale respective. Și rolul unei filosofii a religiei este, tocmai, să examineze dogmele religiilor istorice, spre a vedea dacă, și în ce măsură, pot fi interpretate din acest punct de vedere, determinându-le astfel valoarea sau legitimitatea relativă.

I

Ca să croiască drumul unei asemenea filosofii a religiei, Kant a publicat în 1786, cu doi ani înainte de apariția Criticii rațiunii practice, studiul intitulat « Ce însemnează

¹⁾ *Critica rațiunii practice*, trad. Amzăr și Vișan, pp. 122—123.

a se orienta în gândire?». Acest mic studiu, însă, era destinat să precizeze înțelesul câtorva observări, prin care filosoful intervenise în polemica dintre *M e n d e l s o h n* și *J a c o b i* asupra «spinozismului» lui *L e s s i n g*, și în care se discutau drepturile rațiunii și ale sensibilității, cu privire la înțelegerea lumii în general și, în deosebi, cu privire la explicarea ei religioasă. Trebuie, de aceea, să facem o mică paranteză istorică, și să aruncăm o scurtă privire asupra atmosferei pe care o crease, în Germania, libera cugetare a unora din filosofii englezi și francezi, din veacul al XVIII-lea, în materie religioasă.

În lumea cultă a Occidentului european, veacul al XVIII-lea a constituit o perioadă de scepticism religios atât de accentuat, încât am putea zice că a fost fără pereche în istoria omenirii. Tocmai de aceea, însă, veacul de care e vorba a stimulat, într'o măsură ne mai văzută până atunci, categoria de cercetări căreia i s'a dat numele de filosofie a religiei. Credințele religioase, care erau discutate cu atâta aprindere care erau negate chiar, de către unii, cu atâta violență, erau totuși atât de răspândite și, la marile mase, atât de adânci, încât cei ce reflectau asupra lor, în deplină libertate de cugetare, — fără obligații confesionale și fără intenții polemice, — aveau impresia că se găsesc în fața unui fenomen natural, ce ridică numeroase probleme, și reclama imperios explicări corespunzătoare. Nevoia unor credințe mai puțin fanatice, mai puțin exclusive sau chiar mai unitare, se făcuse simțită încă din veacul al XVII-lea, în urma războaielor și persecuțiilor confesionale. Violentele neînțelegeri și dușmăanii ale diferitelor confesiuni creștine, care au făcut pe *H e r d e r* să dea acelei triste perioade a istoriei moderne numele de «jalnicul veac al certurilor» (*das jämmerliche Streitjahrhundert*), desgustaseră pe mulți și aduseseră pe toți să simtă o adâncă nevoie de pace. În Anglia, spiritul mai practic al poporului s'a mărginit să dorească toleranța pentru toate formele vieții religioase și ridicarea Statului, ca organism politic, deasupra Bisericii, ca organisme confesionale, pentru ca niciuna din ele să nu-l mai poată domina și utiliza, ca instrument, în contra celorlalte. În fruntea acestei mișcări a «latidunarieni-

lor » s'a pus *Locke*, făcând, în cele trei « Scrisori asupra toleranței » teoria ideilor pe care le susțineau ei. În Franța și în Germania s'a manifestat, cu mai multă putere, o aspirație mai radicală, — care tindea la unirea, dacă nu chiar la unificarea, diferitelor confesiuni, spre a pune astfel capăt, definitiv, disensiunilor și antagonismelor, cu urmări atât de neno-rocite, dintre ele. În fruntea acestei mișcări s'au pus, în cea dintâi din aceste țări, *Bossuet*, iar în cea de a doua, *Leibniz*.

Niciunul din aceste curente de gândire n'a putut duce, din punct de vedere practic, la niciun rezultat. Dar problemele pe care le-au ridicat, toate deopotrivă, în încercările lor de a înlătura motivele de neînțelegere dogmatică dintre diferitele confesiuni, au rămas. Reprezentanții acestor curente se străduiseră să arate că dogmele de căpetenie ale diferitelor biserici cuprindeau un fond comun, de idei și de sentimente, care aruncau cu totul în umbră particularitățile secundare, atât teologice cât și rituale, ale lor. Iar cugetătorii cari voiau să întărească, pe cale teoretică, acțiunea, cu caracter practic, a acestor curente, au mers și mai departe, — unii chiar mult mai departe, — încercând să interpreteze în mod rațional, adică natural, acel fond comun al dogmelor religioase. Pe această cale au ajuns ei, în cele din urmă, să propovăduiască o religie rațională sau, cum au mai zis, o religie naturală, pe care au opus-o religiilor revelate. Numele acelor cugetători și ideile lor le vom vedea imediat. Până atunci, să relevăm mai întâi faptul că, în marile mase, insuccesul încercărilor de pacificare a spiritelor prin împăcarea, dacă nu chiar prin unirea, diferitelor confesiuni, a dus la o renaștere a misticismului dela sfârșitul evului mediu, care ieșise de asemenea din oboseala sufletească produsă de controversile teologice. Noul curent mistic dela sfârșitul veacului al XVII-lea și, mai ales, dela începutul celui următor, era caracterizat printr'o relativă indiferență față de formele rituale, ce steteau într'o mai strânsă legătură cu dogmele teologice, precum și, mai ales, printr'o accentuare mai pronunțată, a evlaviei personale și a curățeniei morale a vieții fiecăruia. Așa era bunăoară « pietismul », întemeiat, în Germania, de *Spener*

și de Francke, a cărei influență asupra familiei lui Kant, și a cărei intervenire, prin Schultz, în dezvoltarea lui intelectuală, le-am relevat mai sus.

În ordinea teoretică, interpretarea rațională sau naturală a fondului comun, ce se putea descoperi în toate confesiunile creștine, în special de a le împreuna, pe toate, într'o religie unitară, a luat forma unei încercări de a institui, cu ajutorul filosofiei, un creștinism unic și general, care să poată lua, față de rătăcirile «sectelor», provocate de împrejurările istorice, numele de credință «purificată», liberă de asemenea contingente, — sau, cu alte cuvinte, numele de credință «rațională» și, prin urmare, «naturală». Fie din convingere adevărată, fie ca o concesie reclamată de nevoile practice ale unificării urmărite, i s'a păstrat, la început, creștinismului unitar la care se tindea, punctul de plecare tradițional al revelației. Leibniz, bunăoară, care, cu spiritul său conciliant, susținea, cu o stăruință deosebită, această încercare, considera revelația divină ca fiind, e drept, supra-naturală, dar ca putându-se împăca, foarte bine, cu principiile naturale ale filosofiei. El se autoriza, întru aceasta, de exemplul ilustru, pe care teologii creștini nu-l puteau contesta, al lui Toma din Aquino, — al «Sfântului Toma», — care fusese marea lumină a creștinismului medieval, și care susținuse că revelația divină era, e drept, supra-rațională, dar nu era, nicidecum, anti-rațională. Ceea ce însemna că rațiunea putea, — ba chiar, având dreptul, avea și datoria, — să încerce a interpreta revelația divină așa, încât s'o pună de acord cu principiile ei naturale, adică, în fond, cu necesitățile ei logice.

O sectă creștină însă, dela începutul timpurilor moderne, mersese, în această privință, mult mai departe, dând celor pe cari îi preocupau problemele de acest fel, un exemplu primejdios. Era, anume, secta «Socinienilor», pe care o înființase, pe la jumătatea veacului al XVI-lea, Lălius Socinus. Adepții ei reclamau, pentru rațiunea lor, dreptul, nu numai de a interpreta dogmele religioase, dar și de a le respinge, când nu se împăcau cu exigențele ei logice. Ei nu admiteau, între altele, predestinația, păcatul originar și trinitatea. După ei, așa dar, rațiunea omenească avea dreptul,

nu numai să interpreteze revelația divină, dar și, — întru cât trebuia în acest scop, s'o discute, — să elimine unele părți din conținutul ei istoric, ca nepotrivite cu natura ei adevărată. Ei susțineau, anume, că, — în vechiul și noul testament al creștinismului, cel puțin, — revelația divină n'a avut un caracter teoretic, ci unul practic. Dumnezeu n'a dat oamenilor explicări, cu privire la creațiunea sa, ci reguli, cu privire la viața lor. Prin Moise le-a dat legea veche, a celor zece porunci, iar prin Cristos le-a dat legea nouă, a iubirii aproapelui. Cea dintâi, din aceste legi avea mai mult un caracter negativ, arătând oamenilor ceea ce nu trebuiau să facă; cea de-a doua avea un caracter hotărît pozitiv, arătându-le ceea ce erau, neapărat, datori să facă; amândouă, însă, îi învățau cum să trăiască, pentru ca, împlinind poruncile lui Dumnezeu, să se poată bucura de bunăvoința lui, în lumea aceasta și în cea de apoi.

Dacă dar chiar și unii dintre creștini considerau rațiunea omenească, — fără a înceta prin aceasta de a mai fi religioși, — ca o judecătoare a revelației divine, de vreme ce îi recunoșteau dreptul de a elimina unele părți din conținutul ei istoric, nu e de mirare că unii din filosofii liber-cugetători din veacul al XVII-lea și din cel următor i-au extins și mai mult autoritatea, socotind-o îndreptățită să înlăture cu desăvârșire acest punct de plecare supra-natural al religiilor tradiționale. Așa a făcut, bunăoară, mult discutatul John Toland, în celebra sa carte « Christianity not mysterious », din 1696, care a exercitat o influență adâncă asupra lumii intelectuale a timpului. El susținea că « tainele » creștinismului nu erau decât reprezentări simbolice ale unor adevăruri raționale, pe care părinții bisericii, luându-le *ad-litteram*, le transformaseră, fără nicio nevoie, în « mistere » propriu zise. La « lumina naturală » a rațiunii, creștinismul devenea, pur și simplu, o concepție filosofică a lumii, — o concepție religioasă, se înțelege, întru cât punea la originea lumii și a ordinei ce domnește într'însa un Dumnezeu. Ne mai întemeindu-se însă pe o revelație supra-naturală, o asemenea concepție nu mai constituia o religie revelată, în sensul tradițional al cuvântului, ci o religie rațională, adică naturală. În opera sa « Panthei-

sticon », din 1720, T o l a n d, care suferise, între timp, influența lui S p i n o z a, lărgindu-și astfel concepția filosofică a lumii, a încercat chiar să arate ce ar putea fi, — când s'ar constitui, într'un viitor nedeterminat, — o religie naturală, care n'ar mai avea alt cult decât al adevărului, al libertății, al sănătății, și ai cărei preoți ar fi marii învățați ai omenirii de pe acea vreme.

Această orientare a cugetării filosofice engleze către o religie naturală întemeiată pe rațiune, — care își luase, spre deosebire de « teismul » tradițional, numele de « deism », — începuse, propriu vorbind, cu opera « De veritate », din 1624, a lui H e r b e r t o f C h e r b u r y, dar nu avusese prea mult răsunet. Sprijinul pe care i-l acordase L o c k e, nu-i fusese, nici el, de prea mult folos. Cu T o l a n d, însă, orientarea de care e vorba a luat proporțiile unui curent. O sumă de alți cugetători, — unii cu preocupări mai mult teoretice, alții cu intenții mai mult polemice, — au îmbrățișat-o. Printre cei dintâi ne mărginim să amintim pe A n t h o n y C o l l i n s, pe M a t h e w s T i n d a l, pe T h o m a s M o r g a n, și chiar, printre scriitorii populari, pe T h o m a s C h u b b. Printre cei din urmă, e de ajuns să cităm pe W o o l s t o n și pe A n n e t, cari s'au ilustrat în faimoasa luptă în contra « profețiilor » Testamentului Vechiu și a « minunilor » celui Nou. Deosebit de interesant e, însă, cazul moraliștilor englezi, din veacul al XVII-lea și din cel următor, care, începând cu R a l p h C u d w o r t h și continuând cu S a m u e l C l a r k e, cu W i l l i a m W o l l a s t o n și alții, susțineau independența moralei de religie. Ei cereau, cu toții, constituirea ei, ca o știință de sine-stătătoare, întemeiată, nu pe tradiții religioase, ci pe ideile raționale de bine și de rău, pe care unii le considerau ca înnăscute minții omenеști, alții ca produse ale experienței. O poziție specială ocupa, printre ei, A n t h o n y o f S h a f t e s b u r y, care nu se mărginea numai să considere morala ca independentă de religie, ci susținea că religia era dependentă, într'o largă măsură, de morală. Iar sentimentul moral îl socotea ca fiind, în fond, de natură estetică. Binele, zicea el, constă în justele proporții și raporturi al lucrurilor, care constituesc armonia; iar armo-

nia ni se revelează prin «entuziasmul», pe care îl trezește în noi, și care constituie emoțiunea estetică. Pe această cale ajungem, când contemplăm lumea, s'o găsim armonică, adică frumoasă, și prin urmare bună. Iar entuziasmul care ne cuprinde, în fața acestei constatări, ne silește să credem că ea a trebuit să aibă un autor, capabil să dea părților ei proporțiile juste și să pună între ele raporturile cuvenite, pentru ca să realizeze, toate împreună, cu toată mulțimea și varietatea lor, o unitate armonică. În adevăr, oriunde găsim o multiplicitate de elemente diferite lucrând împreună, într'o strânsă legătură și într'o reciprocă decadență, în vederea unui scop comun, trebuie să presupunem că activitatea lor e determinată și ordonată de o putere unică, ce le însuflețește pe toate deopotrivă. De aceea credem bunăoară, în mod instinctiv că funcțiunile diferite ale diferitelor părți ale unui organism viu, care concurează, toate fără deosebire, la un scop unic, la întreținerea vieții organismului respectiv, sunt determinate și ordonate de o putere unică, ce îi constituie sufletul. Aceeași constatare o facem însă când contemplăm natura. Nu găsim, nicăieri, nicio parte a ei care să nu fie în legătură cu celelalte, care să nu depindă de celelalte, care să nu contribue, împreună cu celelalte, la mersul ei regulat, sau, cum se mai zice, la cursul ei uniform, pe care îl admirăm fără să vrem. Unei astfel de armonii cosmice, rațiunea noastră nu-i poate găsi explicarea decât într'o forță cosmică supremă, care, însuflețind totul, trebuie să fie de natură spirituală, trebuie să fie adică un Dumnezeu. În sfârșit, prin armonia pe care o trădează, la fiecare pas finalitatea fenomenelor ei, lumea, fiind frumoasă, este, după principiul stabilit, și bună. Prin acest optimism al său a influențat Shaftesbury, în deosebi, pe Leibniz, care i-a reluat teoria răului aparent, capabil să se transforme, regulat, pe treptele superioare ale existenței, într'un bine evident. Dar influența sa a fost mult mai mare în Anglia decât în Germania. Opera sa «Characteristics of men, manners, opinions, times», care a apărut în 1713, a putut avea, până în 1737, — grație și calităților ei literare, — nu mai puțin de șase ediții, ceea ce, pe acea vreme, era o raritate. Ideile sale au fost apoi reluate de

Francis Hutcheson, prin care au găsit răspândire și în Germania, datorită unei traduceri a lui Lessing, sub titlul «Sittenlehre der Vernunft», a operei postume, în limba engleză, a acestui cugetător, mai prețuit, fiindcă era mai sistematic, decât predecesorul său. E caracteristic chiar faptul că, deși originalul englez nu apăruse decât în 1755, traducerea germană a urmat, cu repeziciune, în 1756. Shaftesbury însuși n'a fost tradus în limba germană decât mai târziu, în 1776, — ceea ce nu l-a împiedecat să exercite o influență cu atât mai adâncă asupra lui Herder și a lui Schiller.

În Franța, evoluția ideilor a fost, în această privință, mult mai complicată, luând forme, nu numai diferite, dar și contradictorii. Cu Bayle începuse, la sfârșitul secolului al XVII-lea, o critică aspră a religiilor istorice, ale căror dogme revelate erau, pentru el, peste puțină de împăcat cu exigențele logice ale rațiunii. Iar «necredința» nu-l speria, fiindcă o considera ca mai puțin rea, dacă nu chiar ca mai bună, decât superstiția. Pe Voltaire și pe Diderot, influența lui Shaftesbury, adăugându-se la aceea a lui Bayle, i-a făcut să încline, mai întâi, către un deism întemeiat pe finalitatea și frumusețea naturii. Mai târziu, însă, împrejurările istorice, silindu-i să protesteze în contra tiraniei pe care biserica oficială pretindea s'o exercite asupra vieții sufletești a poporului francez, i-au făcut să dea precădere în activitatea lor, aspectului negativ, critic și aspru, al atitudinii pe care o luaseră față de religiile istorice. Iar un cataclism fizic, ce impresionase Europa întreagă, — cutremurul care distrusese Lisabona în 1755, punând în evidență cu prea multă brutalitate lipsa de finalitate și de frumusețe a naturii, i-a determinat să părăsească și punctul de vedere al deiștilor englezi. În cunoscuta poemă, pe care a scris-o cu prilejul acestui dureros eveniment, Voltaire își exprima fătis, cu o ironie mai mult decât amară, îndoielile grave care îl frământau; un asemenea dezastru, ce nu putea avea nicio scuză, ruina credința că lumea e guvernată de o Providență. Iar în «Candide» și-a bătut joc, în toată puterea cuvântului, de optimismul lui Leibniz. El părea a fi ajuns astfel la un scepticism hotărât, nu numai față de religiile revelate, ale

bisericilor istorice, ci și față de religia naturală, pe care o propovăduiau deiștii englezi. Cu toate acestea, către sfârșitul evoluției sale intelectuale, *Voltaire* începuse să considere credința în Dumnezeu ca o necesitate absolută a vieții morale a omenirii. De unde, exclamația sa cunoscută: «si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer». Cu *Lametttrie* și cu *d'Holbach*, însă, materialismul a dus, în această privință, la atitudini categorice, pe toată linia și din toate punctele de vedere.

Mai grea a fost, totuși, lovitura pe care concepția unei religii naturale, întemeiate pe rațiune, a primit-o din partea lui *Hume*, cu toată aparența calmă a criticei lui. Negând posibilitatea metafizicei, în general, scepticismul filosofului scoțian nega, implicit, și posibilitatea unei astfel de religii, care nu era, în fond, decât o încercare metafizică de a rezolva problema cauzei prime a Universului, pe de o parte, și problema ordinii ce domnește într'însul, în legătură cu scopul ultim pentru care a fost creat, pe de alta. Așa avea să zică, ceva mai târziu, și *Kant* însuși, stabilind, în *Dialectica transcendențială*, din *Critica rațiunii pure*, imposibilitatea teologiei raționale, ca parte a metafizicei tradiționale. Din cele două lucrări în care și-a expus *Hume* ideile asupra religiei, — «*Natural history of religion*», din 1755, și «*Dialogues concerning natural religion*», din 1779, — nu știm sigur când a citit *Kant* pe cea dintâi; știm însă că a citit pe cea de-a doua imediat după apariția ei. A și fost tradusă, de *Platner*, în limba germană, în 1781. Iar *Schubert*, unul din biografilor filosofului dela *Königsberg*, ne-a arătat cât de mult prețuia el opera de care e vorba. Una din dovezi o constituia faptul că o altă traducere a *Dialogurilor* lui *Hume* asupra religiei naturale, pe care o încercase *Hamann*, întârziind să apară, *Kant* a stăruit să i se grăbească publicarea ¹⁾. Ceea ce i se părea deosebit de interesant în acele dialoguri era atitudinea, — pe de o parte îngăduitoare, față de necesitățile practice ale minții omenești, iar pe de alta severă, față de teimeinicia lor teoretică, — pe care o lua filosoful

¹⁾ Cf. I m m. *Kant*, *Sämtliche Werke*, ed. Rosenkranz und Schubert, vol. XI, p. 165.

scoțian. El susținea, în adevăr, că credința oamenilor în existența unei finalități a naturii era îndreptățită, fiindcă era necesară, din punct de vedere practic. Dacă oamenii n'ar fi crezut că fenomenele, care predomină în trecut anumite efecte, n'avea să producă în viitor altele, n'ar fi mai îndrăsnit să întreprindă nimic, fiindcă n'ar mai fi putut fi niciodată siguri de rezultate. Iar uniformitatea pe care o atribuiau ei cursului fenomenelor presupunea o întocmire inițială și o guvernare permanentă a naturii, după un plan rațional, de către o ființă supremă, ce nu putea urmări alt scop decât să facă posibilă, în condiții cât mai bune, vieța omenească. Numai că, această credință, atât de utilă din punct de vedere practic, nu se putea dovedi nicidecum, din punct de vedere teoretic. H u m e susținea chiar, reluând o idee a lui D i d e r o t, de care luase poate cunoștință în timpul trecerii sale prin Paris, că ordinea din natură se putea explica, cu destulă probabilitate, și în mod mecanic. Printre nenumăratele combinații posibile ale atomilor materiali, nu era nicidecum exclus, dimpotrivă era, după calculul probabilităților, foarte admisibil, să se fi realizat, în natură, tocmai aceea care să fi asigurat regularitatea ce domnește, de fapt, într'însa. Altfel, pe cale strict rațională, H u m e nu credea că se putea dovedi, în mod științific, ipoteza unei finalități impuse naturii de un creator supranatural al ei.

În Germania, deismul englez a fost reprezentat, cu mai multă claritate și consecvență de R e i m a r u s (Hermann Samuel). Într'o primă lucrare, intitulată « *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* », pe care a publicat-o în 1754, acest cugetător a dezvoltat mai întâi tezele esențiale ale predecesorilor săi, pe linia pe care se îndrepta el însuși. Iar într'o a doua lucrare, intitulată « *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* », pe care a terminat-o în 1767, cu un an înainte de moartea sa, dar n'a îndrăsnit s'o publice, din cauza conținutului ei prea necruțător, supunea unei critici nemiloase dogmele religiilor revelate și în deosebi ale creștinismului. Din această lucrare a publicat L e s s i n g, între 1774 și 1777, câteva părți, sub titlul « *Wolffenbüttler Fragmente*

eines Ungennanten ». Mai amănunțit a expus conținutul ei, mult mai târziu, David Friedrich Strauss, în studiul său intitulat «H. S. Reimarus», din 1862.

Printre deiștii englezi, Tindal a susținut mai cu tărie decât toți ceilalți că religia naturii a fost religia primitivă a omenirii și că religiile revelate, care i-au luat succesiv locul, n'au făcut decât s'o întunece și s'o corupă, fiindcă nu se mai întemeiau pe rațiune, ci pe superstiții și, nu arareori, pe înșelăciuni ale preoților, cari se sileau să-și asigure, în acest chip, dominația asupra spiritelor. Această temă a reluat-o Reimarus, desvoltând-o cu o adevărată pasiune și cu o cruzime, logică și verbală, ce concura, pe alocurea, cu aceea a unora din filosofii francezi de pe acea vreme. Singura revelație naturală a lui Dumnezeu a fost aceea a ordinii pe care a stabilit-o în natură, — ordine ce, prin finalitatea și frumusețea ei, umple de admirație pe oameni și silește rațiunea lor să creadă în existența unui creator, înțelept și bun, al tuturor lucrurilor. A mai admite, cum fac religiile istorice, alte revelații, supranaturale, întemeiate adică pe minuni, ce nu sunt altceva decât abateri dela cursul natural al fenomenelor, însemnează a aduce lui Dumnezeu o ofensă inutilă. Căci ce alt însemnează presupunerea că, după ce a stabilit la început ordinea și armonia, regula și uniformitatea cursului naturii, așa cum cerea perfecțiunea sa, care excludea desordinea, contradicția, variația arbitrară și haotică, creatorul mai intervenea apoi ca să turbure propria sa operă, prin așa numitele minuni. Numai imaginația perversă a celor ce voiau să exploateze, în folosul lor egoist, religiozitatea naturală a oamenilor, a putut să inventeze asemenea acte iraționale, ca să întemeieze pe ele anumite rituri, menite să le aducă anumite beneficii.

Mult mai moderat a fost, în această privință, Lessing (Gotthold Ephraim). Și el a căutat să dea religiei, în general, o temelie rațională, dar fără să tindă la înlăturarea religiilor istorice. În opera sa «Das Christentum der Vernunft», care a apărut în 1753, Lessing s'a silit să arate că dogmele creștine pot fi interpretate în mod rațional. Așa a interpretat bunăoară, dogma sfintei Treimi, punând la dispoziția teolo-

giei protestante un argument, — care nu era nou, întru cât i se puteau găsi originile în unele concepții mai vechi, dar care, în forma pe care i-o dase el, devenea mai utilizabil. Dumnezeu, — zicea *Lessing*, — nu poate fi conceput de rațiunea noastră decât ca ființa cea mai perfectă ce putea exista. Ca atare, Dumnezeu n'a putut gândi, la început, decât ceea ce era mai perfect ca ori și ce, — nu s'a putut gândi adică decât pe sine însuși. Iar ca obiect al propriei sale gândiri, — și deci ca produs al ei, întru cât gândirea divină e creatoare de realități, — a luat naștere Dumnezeu-Fiul. Ca atare, identic și diferit în același timp de Dumnezeu-Tatăl, Dumnezeu-Fiul nu putea fi decât în armonie absolută cu el. Iar această armonie divină a luat forma Sfântului Duh. În această idee a lui *Lessing*, că Dumnezeu nu s'a putut gândi la început decât pe sine însuși, vom găsi mai târziu, la *Hegel*, originea evoluției cosmice, ca proces rațional, — întru cât rațiunea creatoare nu putea face altceva decât să gândească, iar gândirea ei nu putea avea la început alt obiect decât propria sa existență. Deocamdată trebuie să ne mărginim a releva faptul că religia « în limitele rațiunii », pe care își propunea s'o întemeieze *Kant*, și de care urmează să ne ocupăm, căuta, de asemenea să interpreteze, în mod rațional, dogmele creștine. Până atunci să relevăm, în treacăt, faptul că aceeași idee o desvolta, la rândul său, *Herder*. Pentru el, de asemenea, religia nu era produsul exclusiv al unor împrejurări exterioare, ce ar fi impus oamenilor anumite credințe, ci expresia unui act interior, ce se îndeplinea dela sine în conștiința fiecărui om, arătându-i locul său în lume și datoriile sale față de ea. Iar acest act interior era, în primul rând, de natură afectivă; era un sentiment al dependenței, atât a omului însuși cât și a lumii în general, — sentiment ce se exprima, după locuri, timpuri și împrejurări, în forme diferite. Acele forme, adică miturile diferitelor religii istorice, nu erau simple absurdități și, ca atare, superstiții primejdioase, cum credeau deiștii, cari voiau să întemeieze religia naturală numai pe rațiune. O asemenea religie a existat și există în adevăr, dar s'a întemeiat și se întemeiază, în primul rând, pe un sentiment religios natural, care și-a căutat, potrivit

cu mijloacele sufletești reduse ale omenirii de altădată, și își caută încă, potrivit cu acelea, insuficient dezvoltate încă, ale majorității oamenilor de astăzi, o expresie simbolică, în forme, de cele mai multe ori, poetice. Iar datorită celor ce se străduiesc să întărească credințele religioase, purificându-le, și să contribuie astfel la ridicarea omenirii pe trepte din ce în ce mai înalte de viață sufletească, este să interpreteze acele forme simbolice ale religiilor istorice, spre a descoperi, sub aparențele lor poetice, fondul lor rațional.

Și mai departe decât *H e r d e r* a mers, în această direcție, *J a c o b i*. Sub influența acestui predecesor, sub aceea, mai ales, a lui *R o u s s e a u*, și nu mai puțin sub aceea a lui *H a m a n n*, «magul nordului», acest spirit multilateral, care debutase în filosofie cu romanele filosofice «*Allwills Briefsammlung*» și «*Woldemar*», din 1774 și 1779, părea predestinat de structura sa sufletească să apere drepturile sensibilității împotriva pretențiilor rațiunii. El nu credea, ca deistii englezi și ca adepții lor germani, că s'ar putea întemeia pe o religie naturală, superioară religiilor istorice. Căci rațiunea, care nu poate gândi decât discursiv, nu e în stare să ne dea cunoașterea lui Dumnezeu. Gândirea ei discursivă nu este decât trecerea dela condiționat la condițiile lui. Orice lucru, întru cât este în măsură să ni-l explice, nu ni-l poate explica rațiunea decât prin cauza prin care i-a dat naștere, adică prin complexul de condiții de care atârână existența lui. Cunoașterea rațională a lucrurilor, în general, în deosebire de cunoașterea lor sensibilă, nu este decât o asemenea explicare cauzală, care ne permite să înțelegem rolul lor pe lume, — intuiția lor sensorială nefiind, în această privință, îndestulătoare. Cum ar putea atunci rațiunea să ne dea cunoașterea lui Dumnezeu. Căci el, fiind, prin definiție, cauza primă a lumii, nu poate avea o cauză care să-l explice. Fiind, cu alte cuvinte, necondiționat, Dumnezeu nu poate avea condiții. Și prin urmare, străduințele discursive ale rațiunii, oricât de departe s'ar întinde, nu-l pot atinge niciodată. Orice încercare de a «demonstra» existența lui Dumnezeu este, din acest punct de vedere, absurdă. Căci a demonstra nu înseamnă altceva decât a deduce un condiționat oarecare din condițiile lui.

Existența lui Dumnezeu nu poate fi însă dedusă din condiții pe care nu le are.

Alături însă de cunoașterea mediată, pe care ne-o dă rațiunea, noi mai posedăm, zice J a c o b i, și o cunoaștere imediată, pe care ne-o dă credința. Iar această cunoaștere imediată e mai adevărată decât cea mediată. Căci scopul — și, întru cât poate fi atins, criteriul — cunoașterii adevărate este să ne descopere existența, a cărei realitate nu se revelează astfel. Iar această revelație nu ne-o poate da decât sensibilitatea. Noi credem în existența lumii exterioare, fiindcă o simțim, ca reală, de vreme ce nu atârănă de noi să avem, sau nu, senzațiile pe care ni le dă ea. Tot așa, noi credem în existența lui Dumnezeu, fiindcă avem, în conștiința noastră, sentimentul neînlăturabil al realității lui, ca principiu al lumii, pe care n'am creat-o noi și care nu s'a putut crea singură. De unde ar veni rațiunea noastră însăși, dacă nu ne-ar fi dat-o Dumnezeu? Dacă rațiunea nu ne poate dovedi existența lui Dumnezeu prin activitatea ei, ne-o dovedește, în schimb, prin simpla ei realitate.

Părerile lui J a c o b i s'au lovit însă de rezistența câtorva din cugetătorii timpului, — a reprezentanților așa numitei « filosofii populare », în deosebi. Printre aceștia ocupa un loc de frunte M e n d e l s s o h n, care critica atitudinile, excesive prin unilateralitatea lor, ale unora din contemporanii săi. El susținea că părerile extreme, deși cuprind o părțică din adevărul pe care pretind că-l exprimă, îl prefac totuși într'o eroare prin proporțiile exagerate și, firește, inadmisibile, pe care i le dau. De aceea, căuta, el însuși, să împace empirismul lui L o c k e cu raționalismul lui L e i b n i z, reprezentat, pe vremea sa, de W o l f f. Utilitatea experienței nu înlătura necesitatea rațiunii. Cu ajutorul datelor celei dintâi, putea dovedi mai bine, cea din urmă, adevărurile metafizice, ca nemurirea sufletului sau existența lui Dumnezeu. În opera sa « Phaedon oder über die Unsterblichkeit », din 1767, în care încerca să dovedească nemurirea sufletului, M e n d e l s s o h n nu uita să sublinieze, în apendice, valoarea progreselor experienței, care îngăduiseră omenirii să ajungă la o conștiință mai limpede a acestui adevăr, — și a altora de același fel, ca acelea, anume, ale religiei naturale. Iacă întreg pasagiul

respectiv, care e deosebit de caracteristic: « După atâtea veacuri barbare, în cursul cărora rațiunea omenească a trebuit să fie robită superstiției și tiraniei, i-a fost dat, în sfârșit, filosofiei să vadă zile mai bune. Toate categoriile de cunoștințe au făcut, grație unei fericite observări a naturii, progrese considerabile. Pe această cale am putut ajunge să cunoaștem mai bine însuși sufletul nostru. Observând mai exact funcțiunile și pasiunile sale, am putut stabili mai multe date, și din aceste date, cu ajutorul unei metode, care și-a făcut probele, am putut trage consecințe mai exacte. Adevărurile superioare ale religiei naturale au dobândit, prin aceste progrese ale filosofiei, o evidență, care aruncă în umbră toate părerile celor vechi ».

Printre aceste adevăruri superioare ale religiei naturale, locul de frunte îl ocupa, pentru Mendelssohn, existența lui Dumnezeu. Iar pentru demonstrarea acestui adevăr, experiența adusese o contribuție din cele mai importante, descoperind, din ce în ce mai bine, finalitatea ce domnește, pretutindeni, în natură. Dar aceasta nu excludea nicidecum contribuțiile tot atât de importante, ale rațiunii. Și Mendelssohn a reluat, în opera « *Morgenstunden oder über das Dasein Gottes* », din 1785, vechiul argument ontologic al existenței lui Dumnezeu, încercând să-i dea o viață nouă. Ideea de Dumnezeu, a cărei existență, în mintea noastră, nu se poate tăgădui, este ideea unei ființe perfecte, absolut perfecte, întru cât nimic nu-i poate lipsi. Kant zicea, în *Critica rațiunii pure*, care apăruse, la acea dată, cu patru ani înainte, că obiectul ideii de care e vorba e numai « posibil ». El scăpa însă din vedere că posibilitatea aceasta introducea în noțiunea noastră despre Dumnezeu o notă pe care nu putea s'o aibă, cu niciun preț, fiindcă era contradictorie, — nota « condiționalității », care nu putea conveni « Necondiționalului » absolut. A zice despre un obiect că e numai posibil, nu real, însemnează a zice că el atârnă de alt obiect, fără de care nu se poate realiza, că existența lui adică e condiționată. Așa ceva nu se poate afirma, cu niciun preț, despre Dumnezeu, care nu poate fi decât necondiționat. Prin urmare, ideea de Dumnezeu, ca ființă perfectă, absolut perfectă, așa cum o

avem, fără putință de tăgăduire, în mintea noastră, dovedește, în mod indiscutabil, adevărul metafizic al existenței lui Dumnezeu, care este primul adevăr « superior » al religiei naturale.

J a c o b i, care tăgăduise rațiunii dreptul de a hotărî, în chestiile religioase, a răspuns la acest atac indirect, îndreptat în contra ideilor sale, prin scrierea « Über die Lehre Spinoza's », din 1785. Intr'însa, autorul încerca să dovedească teza că raționalismul duce la ateism, și dădea ca exemplu filosofia lui Spinoza, care, după el, era, din punct de vedere raționalist, filosofia cea mai consecventă cu putință. Și fiindcă L e s s i n g era considerat ca un adept al « spinozismului », J a c o b i îi lăuda, în mod insidios, sinceritatea, susținând că el însuși recunoștea, fățiș, că nu mai era creștin. Crezându-se obligat să-i ia apărarea, M e n d e l s s o h n a publicat, în 1786, scrierea intitulată « An die Freunde Lessing's ». Iar J a c o b i a replicat, în același an, prin scrierea « Wider Mendelssohns Beschuldigungen ». În această polemică a fost atras și K a n t. Intru cât M e n d e l s s o h n atinsese și critica pe care o adusese el teologiei raționale în general și argumentului ontologic al existenței lui Dumnezeu, în deosebi, J a c o b i i-a trimis manuscrisul lucrării în care supunea unui examen sever ideile din « Ceasurile de dimineată », rugându-l să adauge, în prefață, câteva cuvinte. K a n t a primit propunerea, susținând că M e n d e l s s o h n își făcea situația prea ușoară, când nu vedea în discuțiile de acest fel decât « certuri de cuvinte ». Discuțiile în chestie erau în realitate « certuri de idei », cărora nu le putea pune capăt decât Critica rațiunii pure, arătând că nu se puteau aduce, pentru niciuna din concepțiile în conflict, și contra niciuneia din ele, niciun argument, căruia să nu i se opună un altul, de o valoare egală. Ca să nu se creadă însă că lua, prin aceasta, partea lui J a c o b i împotriva lui M e n d e l s s o h n, îmbrățișând astfel punctul de vedere al celui dintâi, care tăgăduia rațiunii dreptul de a hotărî, în materie religioasă, lăsând acest drept, exclusiv, credinței, ca un fel de « simț misterios » al adevărului suprasensibil, — K a n t a publicat spre sfârșitul aceluiași an, în « Berlinische Monatschrift » din Octomvrie 1786, micul studiu

întitulat « Was heisst sich im Denken orientiren », dela a cărei încadrare în mișcarea ideilor de pe acea vreme, am pornit în această digresie istorică.

Ca să găsim, — zicea el, în studiul de care e vorba, — mijlocul cel mai bun, adică cel mai sigur, de a ne orienta în labirintul controverselor religioase, trebuie să vedem mai întâi ce însemnează, în general, a ne orienta, în diferitele cazuri, în care ne servim de acest termen. În lumea fizică, ce se întinde în jurul nostru în toate direcțiile, ne orientăm, zicem noi, cu ajutorul unui simț subiectiv al spațiului, care ne arată ce e la dreapta și ce la stânga, ce e înaintea și ce îndărătul nostru. În curgerea neîntreruptă a întâmplărilor aceleiași lumi, ne orientăm cu ajutorul unui simț subiectiv al timpului care ne arată ce a fost în trecut și ce este în prezent, în așteptarea a ceea ce ne închipuim că va fi în viitor. În vălmășagul aceluiași întâmplări, în sfârșit, când căutăm să le înțelegem rostul, explicându-ne originea lor, ne orientăm cu ajutorul unei categorii subiective a minții noastre, căreia îi zicem cauzalitate. Cum ne orientăm însă, dincolo de limitele lumii fizice, în lumea în care iau loc obiectele speculațiilor religioase, adică în lumea supra-sensibilă?

Formele apriori ale sensibilității și categoriile apriori ale inteligenței nu ne mai pot fi, în această privință, — cum am văzut în Critica rațiunii pure, — de niciun folos. Ce putere a minții noastre ne mai poate dar ajuta, împiedecându-ne să ne rătăcim, cu totul, pe căi greșite și fără ieșire?

Aici apare, ca răspuns la această întrebare, ideea care anunța Critica rațiunii practice, în pregătire încă la acea epocă, precum și criteriul, cu ajutorul căruia urmau a fi interpretate dogmele religiilor istorice, spre a putea intra în constituirea unor « religii în limitele rațiunii », ca cea pe care își propunea Kant s'o ofere lumii. Dacă nici formele sensibilității, nici categoriile inteligenței, — care, fiind apriori, nu se pot aplica lumii în care se situează obiectele speculațiilor religioase, — nu ne pot fi de niciun folos, și dacă rațiunea, în activitatea ei pură sau teoretică, nu poate hotărî, nici ea, nimic, cu privire la acele obiecte, nu ne mai rămâne decât o singură posibilitate. Și anume, să căutăm a vedea dacă

nu mai există cumva, în structura noastră sufletească, vreun alt principiu de determinare cu privire la lucrurile în sine, ce alcătuiesc lumea supra-sensibilă. Cercetările de acest fel, pe care le întreprinsese K a n t, — care erau încă, la acea epocă, în curs, și pe care avea să le expună, după doi ani, în Critica rațiunii practice, — duceau la convingerea, pe care o anunța anticipat, în studiul cu pricina, că principiul căutat nu putea fi găsit decât în nevoile practice ale rațiunii pure. Acele nevoi; însă, nu erau de natură afectivă, fiindcă nu aveau ca izvor sensibilitatea. Ele erau de natură intelectuală, de vreme ce aveau ca izvor rațiunea. Ele constau, anume, în necesități logice de a admite anumite idei, — sau, ceea ce e același lucru, de a crede în anumite lucruri. Căci ideile pe care le avem, sau le putem avea, nu se înfățișează, toate, rațiunii noastre cu aceeași evidență, cu aceeași necesitate adică de a fi admise ca adevărate. Așa bunăoară, putem să discutăm la infinit asupra cauzelor, posibile sau probabile, ale unora sau altora din fenomenele naturii, fără să fim obligați a ne pronunța în vreun fel. Când însă, de modul cum se produce un anumit fenomen al naturii atârnă ceea ce trebuie să facem noi, spre a satisface anumite nevoi ale vieții noastre, nu mai avem aceeași latitudine; trebuie, neapărat, să luăm o atitudine, să credem adică ceva, cu privire la determinismul lui. Tot așa, putem discuta la infinit, în teorie, asupra cauzei prime a lumii, fără să fim obligați a ne pronunța. Când însă, de modul cum concepem cauza primă a lumii atârnă, în viața practică, întreaga orientare a activității noastre, atunci lucrul se schimbă. Căci, întru cât ne credem liberi, trebuie să alegem căile, pe care urmează să ne îndreptăm. Și nu putem alege, fără să credem ceva cu privire la întocmirea lumii, în mijlocul căreia urmează să lucrăm. Iar această întocmire, întru cât nu atârnă de noi, ci de cauza primă care i-a dat naștere, trebuie, neapărat, să ne facem o idee despre natura ei și s'o credem adevărată.

Nevoile rațiunii practice sunt dar, pentru noi, singurul fir conducător ce ne poate ajuta, dacă îl urmăm cu încredere, să nu ne rătăcim în labirintul controverselor religioase. Și, fiind singurul mijloc de orientări, e singurul fundament posi-

bil al unei religii raționale. E astfel evident că o religie naturală, ca cea pe care o căutau deiștii englezi, nu se poate întemeia decât pe morală, — și, printr'însa, pe rațiune. Acest ocol indispensabil îi scapă din vedere lui *Mendelssohn*, și această scăpare din vedere îl puneă, față de *Jacobi*, într'o situație ce nu se putea apăra ușor. Altfel, — cu acest adaos adică, — dreptatea era de partea celui dintâi, nu a celui de-al doilea. Cum zicea *Kant* însuși: ... « de fapt, numai pe rațiune, nu pe un, așa zis, simț misterios, nici pe vreo intuiție transcendentă, numită credință, se poate altoi o tradiție sau o revelație » ¹⁾. Numai rațiunea poate fi deci instrumentul, cu care se poate precede la o analiză a dogmelor din religiile istorice, spre a le da o interpretare care să le permită a se integra într'o religie naturală, întemeiată pe morală.

II

Pe această cale și din acest punct de vedere a încercat *Kant* să suprimă dogmele creștinismului, — care, cu diferitele lui confesiuni, era religia dominantă a lumii europene, — unei analize critice, menită să descopere sensul lor etic și să le permită astfel a lua loc, sub o formă purificată, într'o « religie în limitele rațiunii », ce nu se putea întemeia decât pe morală. Înăuntrul creștinismului, însă, dogma fundamentală este aceea a « redempțiunii », a răscumpărării păcatului dela obârșie, sau a « mântuirii » lumii de urmările lui. Creștinismul este, în adevăr, religia lui Isus Cristos, căruia teologii creștini îi dau, în mod curent, calificativul esențial de « Mântuitorul ». Ca atare, creștinismul, după cuvintele lui Isus Cristos însuși, care îi dedea numele de « legea cea nouă », n'a fost, când a apărut, decât urmarea firească a « legii celei vechi », adică a mozaismului, pe care își propunea să-l ducă la încheiere, prin realizarea aspirației lui capitale. După profeții lui, mozaismul nu făcea decât să pregătească pe oameni pentru venirea lui *Messia*, pe care

¹⁾ Studiul « *Ce însemnează a se orienta în gândire* », ocupă, în diferitele ediții germane ale operelor lui *Kant*, locuri diferite. În traducerea franceză a lui *Tissot*, se găsește în volumul intitulat *Mélanges de logiques*, p. 315.

Dumnezeu avea să-l trimită lumii, ca s'o mântuiască de păcatul dintru început. Iar apostolii lui Isus Cristos l-au considerat, pe el, ca fiind trimisul divin, anunțat de profeți și atât de mult așteptat, a cărui misiune era să răscumpere păcatul original, printr'o ispășire mistică. Intrupându-se într'un om, care devenea, ca atare « fiul » său, Dumnezeu a consimțit să sufere ca un om și să moară ca un om, spre a plăti, el însuși, datoria de răscumpărare a păcatului omenesc, ce trecea peste puterile oamenilor, și a mântui astfel omenirea.

Care poate fi sensul acestei dogme, din punctul de vedere moral, din care urmează a se întemeia o religie « în limitele rațiunii »? Dogma de care e vorba ridică problema « răului » din lume, a naturii lui și a modului cum ar putea fi înlăturat. Că răul există în lume, e un fapt ce nu se poate pune la îndoială, cu toate eforturile optimiștilor de a-l nega sau, cel puțin, de a-l interpreta așa, încât să poată fi considerat numai ca aparent, după punctul de vedere din care e judecat. Ca realitate indiscutabilă, răul este, după originea lui, de două feluri. El poate proveni, mai întâi, din acțiunea fenomenelor naturii asupra vieții omenești; ca atare el este un efect al forțelor fizice, de care nu pot fi făcuți răspunzători oamenii. El mai poate proveni însă, în al doilea rând, din faptele omenești chiar, care, când nu respectă legile morale, nu pot avea decât efecte dăunătoare. Ca atare, el constituie răul moral propriu zis, de care oamenii sunt, evident, răspunzători. Și nu mai încapă îndoială că la această formă a răului din lume se referă dogma păcatului și a răscumpărării.

Cum rezolvă însă această dogmă problema acestei forme a răului? Marea dificultate, de care s'a lovit, dela început, cugetarea celor ce au întocmit Vechiul Testament, în cuprinsul căruia au apărut primele rudimente ale dogmei în chestie, era credința că Dumnezeu, când a creat pe oameni după chipul și asemănarea sa, n'a putut să-i facă decât buni. Cum au ajuns ei, atunci, să devină răi? Au ajuns, zice Biblia, fiindcă au comis păcatul originar. Iar pentru ca acel păcat să nu pară voit de Dumnezeu, Vechiul Testament îl impută « celui viclean », adică unui misterios principiu al răului, care a intervenit ca să ispitească pe primii oameni, și a izbutit să-i

facă să decadă din starea lor ideală, de inocență primitivă, în care nu puteau fi decât buni. Cu acest păcat dela obârșie, al celor dintâi reprezentanți ai omenirii, a început răul din lume. De aceea Dumnezeu, când i-a alungat din paradis, i-a condamnat să ispășească greu păcatul pe care îl comisese, pentru ca să mai poată ajunge vrednici de împărăția cerului. Dar o asemenea ispășire depășind puterile omenеști, și lumea devenind din ce în ce mai rea, Dumnezeu s'a îndurat și, printr'un act de « grație », adică de milostivire, i-a trimis pe Fiul său, ca s'o mântuiască. Făcându-se om, suferind ca om și murind ca om, Mântuitorul a ispășit, pentru întreaga omenire, păcatul dintru început.

Aceste povestiri sau legende biblice traduc, în mod simbolic, într'o serie de evenimente exterioare, cu caracter istoric, de vreme ce s'au produs în anumite împrejurări, din anumite momente ale timpului, și care privesc întreaga omenire, un proces interior, care se petrece în realitate în conștiința fiecărui om în parte și în mod permanent. Procesul interior de care e vorba ni l-a arătat, destul de limpede, Critica rațiunii practice. Pe fiecare om, când face o faptă rea, o faptă adică ce nesocotește legea morală, îl muștră cugetul. Această muștrare de cuget e conștiința păcatului pe care l-a comis. Iar această conștiință i-o dă constatarea tristă că a fost rău, atunci când putea să fie bun. Iar că putea să fie bun i-o dovedește sentimentul că era liber să nu facă ceea ce a făcut. În adevăr, răul moral nu e fatal. Dacă ar fi așa, omul n'ar mai fi răspunzător de faptele rele pe care le face, și muștrarea de cuget n'ar mai avea niciun sens. El este însă liber să urmeze legea morală și deaceea, când n'o respectă, se simte vinovat. Iar vina lui constă, din punct de vedere psihologic, în faptul că a permis pornirilor sensibilității să se opună exigențelor rațiunii, să le înfrunte și să le înlăture. Răsturnarea aceasta a raportului ideal dintre sensibilitate și rațiune, care constă în predominarea celei din urmă asupra celei dintâi, — predominare ce deosebește, ea singură, pe oameni de animale, — ia înfățișarea unei decăderi, a celui ce comite o faptă rea, din demnitatea de om. În această stare sufletească, ce se produce în conștiința fiecăruia, atunci când

greșește, trebuie să căutăm sensul adevărat al legendei biblice, după care primii oameni, nesocotind porunca divină, care nu era altceva decât legea morală, au decăzut din demnitatea pe care le-o conferea inocența lor primitivă. Și de aceea, Dumnezeu i-a alungat, ca nevrednici, din locașul ideal al paradisului, care nu reprezenta altceva decât fericirea ce însoțea, în chip firesc, inocența lor desăvârșită, adică, cu alte cuvinte, virtutea, pe care le-o constituia conformarea lor cu porunca divină, pe care n'o turburase până atunci nicio abatere.

Această interpretare etică a dogmei biblice a păcatului dintru început, așa cum o găsim la originile creștinismului, ca religie istorică, permite unei religii naturale, — sau cum preferă Kant să zică, unei « teologii morale », — să aducă, în această privință, o lumină ce lipsește speculațiilor teologice, sau chiar le încurcă. Decăderea primilor oameni, din starea lor de inocență primitivă, o impută Biblia, fiindcă n'o putea atribui voinței lui Dumnezeu, unui misterios principiu al răului, căruia îi dădea numele vag de « cel viclean ». Ce era însă acel principiu, și în ce raport sta el cu Dumnezeu însuși, ca principiu al binelui? Aici începeau dificultățile. Căci, dacă a fost în stare să turbure ordinea stabilită de Dumnezeu, în lumea pe care de-abia o crease, nu trebuie oare să credem că « cel viclean » era mai puternic decât « cel înțelept ? ». Ce devine, în acest caz, dogma atotputerniciei divine ? Și nu numai această dogmă, ci și aceea a omni-științei divine suferă, în același timp, o atingere gravă. Dacă era atotștiutor, Dumnezeu trebuia să prevadă acea intervenire, atât de primejdioasă pentru creațiunea sa, a acelui principiu al răului, și dacă era atotputernic, trebuia s'o împiedece.

În interpretarea morală a dogmei păcatului dela obârșie, aceste dificultăți dispar. Principiul răului nu mai are nimic misterios. El este numai acțiunea turburătoare a sensibilității, care, cu pornirile ei egoiste, împiedecă, atât de adesea, pe oameni să se supună comandamentelor altruiste ale rațiunii. Am zis: acțiunea turburătoare, numai, a sensibilității, — nu sensibilitatea însăși, care, în sine, nu poate fi rea. Ea este, în adevăr, o facultate indispensabilă vieții sufletești a oame-

nilor, și, ca atare, nu poate fi decât bună. Printr'însa se manifestează însă, nu numai necesitățile prime ale cunoașterii, care, în formele ei superioare, ridică pe oameni deasupra animalelor, ci și instinctele moștenite de oameni dela ele, adică, cu alte cuvinte, partea animalică a naturii omenești. Din această parte inferioară a sensibilității pornesc impulsurile, care abat pe oameni dela datoria de a respecta legea morală, ispitindu-i neconținut să comită fapte rele. Ca atare, s'ar putea zice că răul este fatal, și că, prin urmare, oamenii nu mai sunt răspunzători, când îl fac. O asemenea credință ar fi însă greșită, fiindcă, voința lor fiind liberă, oamenii pot să reziste ademenirilor sensibilității. Așa încât, răul nu stă, propriu vorbind, în sensibilitate, ci în consimțământul voinței, care admite răsturnarea raportului ideal ce ar trebui să existe între ea și rațiune. Iar urmarea este că, în loc să se subordoneze rațiunii, sensibilitatea ajunge s'o domine. Acestui raport răsturnat, care pune în primejdie întreaga viață morală a oamenilor, îi dă K a n t numele de « rău radical ».

Din constatarea efectelor, nu numai triste, prin suferințele pe care le provoacă, ci și înjositoare pentru demnitatea ființei omenești, ale acestui rău radical, precum și, mai ales, din înțelegerea naturii lui adevărate, izvorăște, în conștiința tuturor, nevoia îndreptării, a regenerării, a renașterii, în care trebuie să vedem sensul moral al « mântuirii », prin « răscumpărarea păcatului », din dogmatica creștină. Răul radical, constând în răsturnarea raportului ideal dintre sensibilitate și rațiune, îndreptarea lui nu poate să constea decât în restabilirea aceluia raport. Iar această restabilire, implicând sacrificarea totală a pornirilor sensibilității, fără de care nimeni nu se poate supune, în mod absolut, impune oamenilor suferințe, ce pot fi multe și mari, dar fără de care nu e posibilă răscumpărarea păcatului comis de ei prin turburarea, atât de adâncă, a ordinei ideale a vieții lor. Fără astfel de suferințe, regenerarea oamenilor, renașterea lor la o viață nouă, — și anume, la cea adevărată, — nu se poate realiza. Omul vechiu trebuie ucis, ca să poată lua ființă omul nou. Acesta e sensul etic al jertfei mistice a lui Isus Cristos, care a murit pe cruce ca să mântuiască omenirea, liberând-o de povara grea a păcatului dintru început.

Intr'o « religie în limitele rațiunii », așa dar, figura istorică a martirului din Nazaret devine modelul ideal al perfecțiunii morale, pe care trebuie să-l aibă pururea dinaintea ochilor și de care trebuie să se silească, din toate puterile, fără a-și precupeți jertfele, a se apropia cât mai mult, oricine dorește, în toată curățenia cugetului, îndreptarea, regenerarea, renașterea ființei sale, spre o viață mai bună. Iar pentru ca acest model ideal să poată avea eficacitatea cerută de transformarea adâncă pe care e menit s'o producă în natura omenească, trebuie să-i păstrăm originea divină pe care i-au atribuit-o, în misticismul lor, întemeietorii creștinismului. Suntem, de altfel, datori să i-o păstrăm. Căci ordinea ideală la realizarea căreia ne poruncește imperativul categoric să lucrăm, este, e drept, concepție a rațiunii noastre practice. Dar realizarea ei, cum am văzut, nu este posibilă decât cu condiția să n'o facă imposibilă ordinea generală a naturii. Iar acea cosmică n'am întocmit-o noi, ci Ființa supremă, care a trebuit să creeze tot ce există. Numai Dumnezeu ne poate garanta astfel acordul final dintre ordinea ideală către care tindem noi, omenii, și ordinea reală a lumii. Numai dela Dumnezeu ne poate veni dar modelul de perfecțiune, menit să călăuzească eforturile noastre în această direcție. Intemeietorii creștinismului au avut deci dreptate când au considerat pe Isus Cristos ca fiu al lui Dumnezeu. Iar transformarea acestei filiații, considerate la început ca istorice, într'o filiație metafizică, a încercat-o unul din apostoli, care, grație culturii sale, a putut să zică, — sub influența concepției neo-platonice a creațiunii, — că Isus Cristos a fost « Cuvântul » prin care Dumnezeu a prescris lumii ordinea ce trebuia să domnească într'însa. Evanghelia cunoscută a lui Ioan ne ajută astfel să înțelegem pe Isus Cristos ca fiind « porunca » divină de a lua perfecțiunea lui morală ca model suprem al aspirațiilor noastre de îndreptare, de regenerare, de renaștere. Iar ca să ne facă acest model de perfecțiune cât mai accesibil, întemeietorii creștinismului ne-au înfățișat pe Fiul lui Dumnezeu ca coborîndu-se până la noi, ca luând chipul nostru omenesc, ca suferind de nedreptățile lumii noastre și împărțind astfel, cu noi, durerile ei, — toate fără deosebire, până la cea din

urmă. Căci, ca să ne dea credința că putem, urmând modelul trimis nouă de Dumnezeu, să biruim răul împotriva căruia luptăm, întemeietorii creștinismului ne-au înfățișat pe Isus Cristos rezistând tuturor ispitelor și primind să îndure, pentru mântuirea lumii, toate amărăciunile, până la moartea rușinoasă a criminalilor, prin răstignirea pe cruce ¹⁾. Iar ca să ne încredințeze că durerile lui au fost tot atât de reale, și prin urmare tot atât de grele, ca ale noastre, i-au atribuit lui Isus Cristos aceeași obârșie ca oamenilor, adică nașterea dintr'o femeie. Cu deosebirea, numai, că la întruparea lui n'a intervenit păcatul dintru început; zămislirea lui a fost neprihănită. Această dogmă, a « imaculatei concepții », avea și ea o valoare simbolică. Ea reprezenta victoria voinței asupra simțurilor. Numai prin înfrângerea pornirilor sensuale poate să înceapă perfecțiunea morală către care tindem. Iar această victorie inițială s'a desăvârșit, în cazul lui Isus Cristos, prin victoria finală a morții pe cruce. Ea reprezenta, de asemenea, ca simbol religios, adevărul moral că numai prin suprimarea, totală și definitivă, a acelorași porniri, se poate ajunge la sfințenie. Căci numai după moartea pe cruce a putut Isus Cristos să-și arate, pe deplin, natura divină, ieșind, triumfător din mormântul în care fusese închis, și înălțându-se, apoi, la cer ²⁾.

Intru cât însă, în cadrul creștinismului ca religie istorică, aceste concepții simbolice se înfățișau ca realități și constituiau, ca atare, minuni ce turburau, depășind-o, ordinea naturală a fenomenelor lumii, — minuni pe care, cum am văzut, nu le admitea, cu niciun preț, raționalismul atâtor dintre filosofi deși, — K a n t a crezut necesar să se oprească un moment asupra acestui punct delicat. Mult mai puțin sever decât W o o l s t o n sau decât R e i m a r u s, el le găsea utile, și deci legitime, la întemeierea religiilor pozitive

¹⁾ Cf. în ediția completă a operelor lui K a n t, publicate de Academia de Științe din Berlin, vol. VI, pp. 60—62. Traducerea română a « *Religiei în limitele rațiunii* », apărută în colecția « Probleme și idei », editată de A. A. L u c a, e numai fragmentară și nu pare a fi făcută după originalul german, ci după o traducere franceză, după cum pare a o dovedi faptul că începe cu un mic studiu introductiv al unui autor francez, A. T r e m e s a y g u e s.

²⁾ *Ibid.*, pp. 78—72.

de care marile mase inculte, incapabile de a se ridica la înțelegerea unei religii raționale, aveau neapărată nevoie, pentru ridicarea nivelului lor moral. Toate religiile cunoscute s'au înconjurat la apariția lor, de misterul, atât de impresionant pentru mințile încă nedesvoltate, al minunilor, printre care aparițiile supra-naturale, mai mult decât înfruntarea legilor naturii, ocupase locul de frunte. Odată stabilite, însă, religiile istorice nu s'au putut menține, față de oamenii la cari rațiunea începea a-și cere drepturile, decât prin fondul lor moral. De unde necesitatea, pentru ei, de a căuta semnificarea morală a minunilor dela origine, care luau astfel o înfățișare simbolică, mai lesne de conciliat cu exigențele raționale. Așa s'a produs, în același timp, evoluția religiilor istorice, care, făcând din ce în ce mai puțin apel la minuni, au luat, încetul cu încetul, forme mai raționale, — ca să nu zicem că s'au apropiat, progresiv, de religia rațională la care tind filosofii. Fetișismul oamenilor primitivi, pe care îl reprezintă astăzi, aproximativ, acela al sălbaticilor actuali, — atât de încărcat de superstiții grosolane și nu mai puțin pătat de jertfe sângeroase, — nu se poate pune pe aceeași linie cu politeismul, mult mai rafinat al popoarelor mai înaintate ale antichității, ca Grecii și Romanii, din perioada clasică. Iar acesta nu se poate pune, nici el, pe aceeași linie cu creștinismul, atât de spiritualizat, și cu o valoare etică, incomparabil superioară. Istoria religiilor pozitive ne silește astfel, ea însăși, să constatăm, din acest punct de vedere, o evoluție incontestabilă a cugetării religioase a omenirii, care a constatat într-o raționalizare treptată a ei. În lăuntrul creștinismului însuși, această evoluție s'a manifestat prin trecerea dela catolicism la protestantism. Caracterul interior și individual al credinței, la acesta din urmă, limitarea autorității exterioare a bisericii, simplificarea simbolurilor mistice, prețuirea mai mare a curățeniei morale a vieții, mai presus de practicile materiale ale cultului bisericesc, — ca în pietismul, în care fusese crescut Kant, — erau, pentru el, semne neîndoioase ale unei raționalizări mai înaintate, ca în celelalte confesiuni creștine. Iar la capătul acestei evoluții, ce avea să se desăvârșească într'un viitor, — ce putea să fie foarte îndepărtat, dar trebuia să vie

cu siguranță, — o religie rațională, întemeiată exclusiv pe morală, avea să ia, definitiv, locul religiilor istorice.

Până atunci, însă, necesitatea și importanța lor nu pot fi puse la îndoială. Ele au fost, în trecut, sunt în prezent, și vor continua să fie, multă vreme încă, în viitor, educatoarele morale ale omenirii. Această idee o formulase, ceva mai înainte, *Lessing*, în lucrarea sa « *Die Erziehung des Menschengeschlechts* », din 1780. Și fiindcă o dezvoltase mai pe larg, poate fi de folos, ca s'o înțelegem mai bine, să ne întoarcem un moment la acest reprezentant de frunte al așa numitei « *Aufklärung* », din Germania. Cu atât mai mult, cu cât am vorbit mai sus de polemica dintre *Jacobi* și *Mendelssohn*, cu privire la « spinozismul » lui *Lessing*, fără a ne opri însă asupra-i. Ce provocase acea polemică?

Lessing studiase în tinerețe filosofia lui *Wolff*, care stăpânea pe atunci învățământul superior din Germania, și rămăsese astfel, câtva timp, sub influența pluralismului substanțelor, pe care, după *Leibniz*, îl propovăduia acea filosofie. Mai târziu, însă, *Lessing* a luat cunoștință de monismul lui Spinoza, care i-a făcut o impresie adâncă. Din acel moment înainte, o nevoie imperioasă de a concilia aceste două concepții, care i se înfățișau ca cuprinzând, fiecare, câte o părticică de adevăr, l-a dus la un panenteism, prin care a luat loc în rândul deiștilor, susținători ai unei religii naturale sau raționale. Pluralitatea substanțelor, sau a « monadelor » ca unități de forță, indivizibile și imateriale, i se părea, și lui *Lessing*, indiscutabilă. Dar independența lor unele de altele, așa cum o concepea *Leibnitz*, i se părea că transforma Universul într'un haos anarhic, în care existența, de fapt, Ț ordinei devenea inexplicabilă. *Leibniz* încercase, e drept, s'o explice prin așa numita armonie prestabilită. Ceea ce nu se vedea însă, în explicarea lui, era, cum putuse Dumnezeu să impună, din afară, și cum putea să mențină, dela distanță, această ordine a monadelor, deosebite de el. Monismul lui Spinoza ușura mult deslegarea acestei probleme. Ceea ce asigura, după el, unitatea lumii, — și explica, prin urmare, ordinea ei uniformă, — era faptul că,

după el, substanță propriu zisă nu putea fi decât Dumnezeu; căci numai el singur putea exista prin sine însuși. Lumea nu putea exista decât prin cauza primă care i-a dat naștere, adică prin Dumnezeu, care a creat-o și care îi constituia, astfel, substanța unică. Lucrurile ce alcătuiau lumea nu puteau fi, prin urmare, decât modificări ale acelei substanțe unice, care lua, printr'însele, forme diferite. Incadrându-se dar în unitatea substanței divine, multiplicitatea lucrurilor lumii nu putea să fie desordonată și haotică. Ea nu putea să nu prezinte ordinea unitară ce se revela în experiență, la fiecare pas, observatorilor Universului.

Intrebarea ce se ridica mai departe dinaintea lui *Lessing* era, cum a putut să ia naștere multiplicitatea cosmică, în cadrul unității lui Dumnezeu. Și răspunsul său era că originea acestui proces trebuia căutată în dubla modalitate a gândirii divine. Spre a o găsi, însă, era neapărat necesar să se lămuirească mai întâi, — atât cât era cu putință, — natura creatoare a acestei gândiri. Noi, oamenii, când gândim un lucru, nu facem decât să compunem, sau să recompunem, în conștiința noastră, din datele simțurilor, sau din reprezentările lor, o imagine aproximativă a lui. Iar materialul sensibil cu care lucrăm, îl considerăm ca fiindu-ne procurat de lucrul însuși de care e vorba, prin acțiunea pe care o exercită el asupra organelor noastre sensoriale. Gândirea omenească e astfel, prin natura ei chiar, esențial reproducătoare. Ea se străduiește să reproducă, prin imagini subiective, lucrurile obiective, a căror realitate, fiind deosebită și independentă de ea, trebuie să aibă un alt izvor decât propria ei activitate. Cu totul alta, însă, trebuie să fie natura gândirii divine. Ea nu poate să conștientizeze în reproducerea pură și simplă a unor lucruri, a căror existență ar avea un alt izvor decât propria ei activitate. Căci ea însăși este, — și nu poate fi decât numai ea, — izvorul a tot ce există. Ceea ce însemnează că, departe de a fi, ca gândirea omenească, pur și simplu reproducătoare, gândirea divină trebuie să fie esențial producătoare. Ea trebuie să creeze adică lucrurile pe care le gândește, numai fiindcă le gândește.

Aceasta fiind natura gândirii divine, cum am putea să ne reprezentăm desfășurarea ei? Cum ne-am putea închipui, bună-

oară, că s'a desfășurat ea, atunci când a luat naștere raportul ce ne preocupă, dintre multiplicitatea lucrurilor lumii și unitatea lor în Dumnezeu? Ceea ce ni se pare evident mai întâi, este că, în acel moment, gândirea divină a trebuit să aibă un obiect. Căci, fără un obiect, pe care să-l gândească, nicio gândire nu este posibilă. Care a putut fi dar, în momentul de care e vorba, obiectul gândirii lui Dumnezeu? Prin ipoteză, momentul în chestie a fost acela în care multiplicitatea lucrurilor, acela adică al creațiunii chiar a lumii. În acel moment Dumnezeu nu putea gândi decât ceea ce gândise și până atunci, însă dintr'un alt punct de vedere. Singurul obiect posibil al gândirii sale nu putea fi decât propria sa existență, în afară de care nu mai exista nimic altceva. Această existență o gândise însă Dumnezeu până atunci ca unitate. Și produsul acestei prime modalități a gândirii divine fusese ceea ce filosofii neo-platonici numeau Logos-ul, iar teologii creștini Dumnezeu-Fiul. Când apoi Dumnezeu s'a gândit pe sine însuși, nu în unitatea sa, ci în diferitele sale atribute, a luat naștere lumea, cu cadrele ei, care sunt spațiul și timpul, și cu lucrurile ei, care au luat loc în cel dintâi și au început a se desfășura în cel din urmă. Când Creatorul a gândit, anume, întinderea infinită a ființei sale, a luat naștere spațiul; când a gândit durata sa infinită, a luat naștere timpul; când a gândit puterea sa eficientă, a luat naștere cauzalitatea; când a gândit efectele ei posibile, au luat naștere lucrurile, care, gândite fiind de Dumnezeu, nu puteau fi decât reale. Și așa mai departe. Fiecare din existențele cosmice, care luau naștere în acest timp, grație acestei modalități a gândirii divine, cuprindea ceva din perfecțiunea ființei supreme, — însă într'un grad diferit. Creaturile s'au așezat adică, față de Creator, în poziții diferite, pe o scară de valori diferite, — unele foarte departe, altele mai puțin departe, dar o mică minoritate a lor ceva mai aproape de perfecțiunea lui. Nu e nevoie să adăugăm, că acea mică minoritate au format-o oamenii, — aceia cel puțin dintr'înșii, la care tendința de a se apropia de Dumnezeu, prin gândirea, simțirea și făptuirea lor, era mai accentuată.

Din acest punct de vedere, manifestările, provocate de această tendință, ale vieții sufletești a oamenilor, s'au așezat

și ele, pe o scară de valori diferite. Printre manifestările de acest fel, religiile istorice pun în evidență, cu o claritate deosebită, scara de valori, — nu numai diferite, dar și, în evoluția omenirii, progresive, — de care e vorba. Pe treptele ei cele mai de jos au trebuit să stea, în ordinea timpului, religiile fetișiste, pline de simboluri materiale grosolane, generatoare de superstiții și de cruzimi rituale, pe care le-au avut, după toate probabilitățile, oamenii preistorici, judecând după faptul că le mai au încă primitivii de astăzi, adică sălbaticii din ținuturile neatinse încă de cultură și civilizație. Ele au fost, — și sunt încă, — manifestările metafizice și morale ale oamenilor, la care instinctele erau — și sunt încă — atotputernice. Pe măsură ce, însă, rațiunea a început să se opună instinctelor și să îndrumeze, puțin câte puțin, în direcția aspirațiilor ei, vieța omenească, religiile primitive s'au rafinat, progresiv, luând, în dogmatica lor, aspecte mai puțin iraționale, dacă nu chiar mai raționale. Pe treptele cele mai de sus ale scării de valori de care e vorba, au luat loc, până acum, printre religiile istorice, unele din formele mai înaintate ale protestantismului. Renunțând, aproape cu totul, la simbolismul tradițional al reprezentărilor divinității și punând mai mult preț pe orientarea morală a vieții religioase decât pe îndeplinirea mecanică a ritualului bisericesc, acele forme au izbutit să se apropie mai mult de ceea ce vrea să fie, într'un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat, religia întemeiată pe rațiune, pe care o visează filosofii. Căci o asemenea religie n'a putut sta la originea evoluției sufletești a omenirii, cum credeau unii din deiștii englezi. Ea va lua ființă de-abia la sfârșitul ei, ca rezultat ultim al raționalizării treptate a religiilor istorice, care vor fi făcut, până atunci, educația sufletească a omenirii.

Sensul acestei educații l-a precizat apoi, la rândul său, Kant, punând în evidență, atât orientarea ei morală, cât și rolul pe care l-a jucat, în această privință, revelația divină, invocată de religiile istorice. El a pornit, în acest scop, dela noțiunea «răului radical», a cărui înlăturare a format totdeauna obiectul de căpetenie al aspirațiilor religioase ale conștiinței omenești. Rațional interpretat, răul radical consta,

după K a n t, în răsturnarea raportului ideal dintre sensibilitate și rațiune, în vieța omenească, care cerea, neapărat, ca cea dintâi să se supună celei din urmă. Nu pornirile întunecate ale sensibilității, ci hotărârile luminate ale rațiunii trebuiau să călăuzească faptele oamenilor. Slăbiciunea voinței lor însă a dus la stabilirea, de fapt, a unui raport invers între acești doi factori determinanți ai vieții omenești. Dându-și seama, deci, că așa a luat naștere, în lume, tot răul, cu nenumăratele suferințe pe care le-a provocat, oamenii mai reflexivi au simțit nevoia să revină la raportul ideal dintre sensibilitate și rațiune, subordonând pe cea dintâi celei din urmă. Și, spre a da acestei necesități o putere determinată mai mare, din punct de vedere practic, au considerat-o ca o poruncă divină. Numai că, o asemenea poruncă, pentru ca să fie recunoscută ca atare și urmată efectiv, așa încât să fie în adevăr de folos, trebuia să i se arate, în vreun chip oarecare, autenticitatea, — ceea ce nu părea a fi cu puțință decât pe o singură cale, și anume, invocându-se o revelație divină. În toate timpurile, oamenii cari au simțit mai adânc nevoia unei mântuiri a omenirii de rău, și datoria unei îndreptări a ei spre bine, au pretins că au avut parte de o asemenea revelație, că divinitățile în care credeau li s'au arătat și le-au adus la cunoștință poruncile lor. La începutul erei noastre, cei ce și-au luat, la rândul lor, această sarcină atât de grea, au mers și mai departe: au susținut, anume, că Dumnezeu însuși, luând formă omenească, s'a coborât în persoana fiului său pe pământ, ca să arate oamenilor, nu numai cu vorba, ci și cu fapta, — cu grozava faptă a jertfirii de sine, — calea mântuirii.

Pentru ca, apoi, revelațiile divine pe care le invocau, punându-le la originea tendințelor reformatoare ce-i animau, să poată avea o acțiune mai sigură, întemeietorii religiilor istorice s'au îngrijit să le ferească de interpretări divergente sau chiar contradictorii. Ei le-au fixat dar conținutul și înțelesul prin așa numitele dogme, care trebuiau să fie crezute, fără discuție, de toți. Așa au luat naștere religiile « statutare », în jurul cărora s'au format comunitățile celor ce, « mărturisind » aceleași credințe, alcătuiau așa numitele « confesiuni », — cum li s'a zis, din punct de vedere ideologic, diferitelor « biserici ». În lăun-

trul comunităților de acest fel, nu numai că revelațiile divine respective se bucurau de o interpretare unitară care le mărea autoritatea, dar se mai producea, grație influenței atât de puternice a exemplului, și o emulație între credincioși, cari se întreceau să urmeze, cu cât mai multă sfințenie, poruncile lor.

Oricât era însă de utilă, când era bine înțeleasă, pentru ridicarea nivelului moral al vieții omenești, această metodă rămânea totuși expusă primejdiei de a fi luată prea *ad-litteram*, în simbolismul ei, și putea duce, atunci, la rezultate cu totul opuse. Ritualul bisericesc se putea transforma, în asemenea cazuri, într'o simplă cerșetorie de favoruri divine, pentru atingerea unor scopuri ce n'aveau, adeseori, nimic moral. Lucrul s'a văzut, bunăoară, în perioada de decadentă a catolicismului, din veacul al XV-lea și al XVI-lea. În schimbul unor anumite sume de bani, preoții catolici vindeau credincioșilor, sub numele de « indulgențe », iertarea păcatelor, — nu numai a celor pe care le comiseseră, ci și a celor pe care aveau să le comită... Iar această iertare urmau s'o obțină ei dela Dumnezeu, prin slujbele lor bisericești.

Dacă însă excesele de acest fel îngreuiau, destul de adesea, evoluția religiilor în direcția spiritualizării, — adică a raționalizării dogmelor și a moralizării tendințelor, — în schimb, o grăbeau, sau chiar o precipitau, câteodată, prin reacțiunile pe care le provocau și care erau, uneori, violente. Așa s'a întâmplat, bunăoară, în veacul al XVI-lea, când au deslănțuit marea mișcare a Reformei, pe care a inaugurat-o *L u t h e r*. Și același mecanism, al reacțiunilor compensatoare, a jucat și în cazul interpretării prea strimte și al observării prea stricte a dogmelor, mai ales când erau impuse cu forța celor ce nu erau destul de convingși de adevărul lor sau cari, ajungând la o desvoltare intelectuală mai înaintată, începeau să aibă îndoieli. Tirania, pe care unele din religiile istorice au exercitat-o asupra liberei cugetări a omenirii, a împiedecat mult, în unele perioade ale evoluției intelectuale a omenirii, progresele științei și ale filosofiei. Când acea tiranie devenea însă prea apăsătoare, — sau apăsa numai ca atare, din cauza avântului luat de libera cugetare, — interveneau reacțiunile ce,

nu fără sacrificii, restabileau echilibrul. Așa a fost, bunăoară, marea mișcare raționalistă, din veacul al XVII-lea și XVIII-lea care, cum am văzut mai sus, tindea la înlăturarea religiilor istorice și la înlocuirea lor cu o religie naturală.

În acea mișcare se integra și încercarea lui Kant de a institui o religie « în limitele rațiunii numai ». Și el credea, ca și unii din predecesorii săi, — ca și Lessing mai ales, — că se putea ajunge la o religie, care să nu mai aibă, ca dogme, decât principii raționale, — principii însă, nu ale rațiunii pure, ci ale rațiunii practice. Atunci spera el, că avea să ia naștere, în sfârșit, o comunitate religioasă, care să nu mai cunoască disensiunile ideologice și conflictele confesionale. Iar acea comunitate, înglobând, deopotrivă, pe toți cei ce, pe calea rațiunii, vor fi ajuns la același cult al imperativului categoric, ca expresie a idealului moral, va constitui în sfârșit Biserica unică și universală, după care suspinau atâția, în timpul războaielor și al persecuțiilor religioase, atât de crude și de dureroase, dela începutul timpurilor moderne. Cu pacea sufletească, în sfârșit, ce se va întrona atunci, definitiv, în omenirea atât de sbuciumată de până acum, desvoltarea ei intelectuală și perfecționarea ei morală vor face progrese, atât de repezi și atât de mari, încât vor putea realiza, în cele din urmă, pe pământ, acea « împărăție a lui Dumnezeu », pe care o visau întemeietorii religiilor istorice, și care nu va fi decât domnia, deplină și neturburată a adevărului și a binelui.

Omenirea ar comite însă o greșeală de neiertat, o greșeală pe care ar plăti-o în cele din urmă foarte scump, dacă ar aștepta ca viitorul ideal, pe care i-l prevăd, în optimismul lor teoretic, filosofi, să se realizeze singur, fără nicio osteneală din parte-i. Un asemenea viitor nu va putea fi decât rezultatul ultim al străduințelor, — neconținute, neobosite, neprecupețite, chiar când nu sunt pe deplin conștiente de scopul urmărit, — ale tuturor oamenilor fără deosebire. Iar calea, — singura utilă, — pe care trebuie s'o urmeze ei, în această privință, este aceea a împlinirii, nesilite și nepregetate, a datoriilor. Căci numai pe această cale pot ajunge oamenii la acea perfecționare continuă a naturii lor morale, care este condiția de căpetenie a realizării, în viitor, a acelei stări ideale a ome-

nirii, pe care au visat-o întemeietorii religiilor istorice și în a cărei posibilitate cred, cu tărie, cei ce propovăduiesc religiile naturale sau raționale.

Pentru ca să-și poată îndeplini, însă, datoriile, oamenii trebuie să le cunoască. Religiile istorice se străduiesc, e drept, să li le arate, dar le întemeiază, cum am văzut, pe revelații divine. Filosofii trebuie, la rândul lor, să le înfățișeze, de asemenea, un sistem al datoriilor pe care le au, întemeindu-l însă pe principiiile rațiunii. Un asemenea sistem a încercat Kant să elaboreze în cele două opere ale sale, din 1797, « *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* » și « *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* ». În a doua ediție, din 1803, aceste două lucrări au primit titlul comun de « *Metaphysik der Sitten, in zwei Theilen* ». Temeliile lor le pusese el însă, cu 12 ani mai înainte, în opera « *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* » care apăruse în 1785. Asupra străduințelor sale în această direcție rămâne să aruncăm o privire în capitolul următor.

CAP. VII

METAFIZICA MORAVURILOR

În opera, atât de întinsă relativ, ce poartă acest nume, K a n t nu-și propune să studieze moravurile, așa cum au fost și sunt, în trecut și în prezent, spre a le explica geneza, potrivit cu împrejurările istorice în care au luat naștere la diferitele popoare, de altădată și de acum, și a le determina astfel utilitatea relativă, pentru locurile și timpurile respective. El urmărește un alt scop, ce i se pare mult mai important. El vrea, anume, să ne arate ce ar trebui să fie moravurile, în prezent și în viitor, pentru ca omenirea să poată ajunge la acea stare ideală, către care s'au îndreptat totdeauna aspirațiile ei cele mai înalte. Moravurile, însă, nu sunt altceva decât modurile cum reacționează de obicei oamenii în fața întâmplărilor vieții și a cerințelor ei, — nu sunt cu alte cuvinte altceva decât modalitățile lor de acțiune. Pentru ca ele să poată ajunge dar a fi altfel de cât sunt, — așa, adică, cum ar trebui să fie, — e neapărat necesar să li se arate oamenilor de ce anume principii de conduită trebuie, din punctul de vedere al propriei lor rațiuni, să se călăuzească. Și fiindcă acele principii nu pot să nu aibă, ca atare, un caracter imperativ, ceea ce trebuie să li se ofere oamenilor, spre a-i ajuta să se îndrepteze cu mai multă siguranță înspre starea ideală pe care o dorește întreaga omenire, este un sistem rațional al datoriilor pe care le au de îndeplinit în viață. Normele generale, stabilite de cele două opere precedente ale sale, — « Critica rațiunii practice » și « Religia și limitele rațiunii », — nu i se par, lui K a n t, îndeșulătoare. Potrivit cu complexitatea vieții omenești, acele norme generale trebuiesc precizate, pentru ca să permită oamenilor a se orienta mai cu

ușurință în diferitele situații în care se pot, întâmplător, găsi.

În conduita omenească, însă, ale cărei principii urmează a le stabili, K a n t deosebește doi factori determinanți: legile morale, cărora oamenii trebuie să li se supună, și mobilurile care îi îndeamnă să li se supună. După raporturile diferite dintre acești doi factori, conduita omenească poate lua aspecte diferite. În adevăr, oamenii se pot supune legilor morale fiindcă se tem să nu sufere de consecințele neplăcute pe care le poate avea nesocotirea lor, sau fiindcă doresc să se bucure de consecințele plăcute pe care le poate avea respectarea lor. Asemenea mobiluri, de natură sensibilă, nu duc decât la o conformitate exterioară căreia K a n t îi dă numele de « legalitate » pură și simplă, fiindcă nu implică o conștiință morală propriu zisă. Dar oamenii se mai pot supune legilor morale fiindcă au convingerea că e bine, și prin urmare necesar, să li se supună. Un asemenea mobil, de natură rațională, determină o conformitate cu totul diferită, o conformitate intimă sau interioară, a conduitei lor cu legile morale, — conformitate căreia K a n t îi dă numele de virtute. De cea dintâi din aceste conformități se ocupă, spre a-i preciza modalitățile, prima parte a « Metafizicei moravurilor » adică « Doctrina Dreptului »; de cea de-a doua se ocupă, în același scop, a doua parte a aceleiași opere, adică « Doctrina virtuții ». Să le examinăm pe rând.

I

Nu dreptul « pozitiv », adică complexul legilor care, după locuri, timpuri și împrejurări, au regulat, la diferite popoare, conduita oamenilor ce le compuneau, îl interesează pe K a n t, în cercetarea pe care o întreprinde la începutul lucrării în chestie. Insuși faptul că legile de acest fel au variat, cum o arată istoria, nu numai neconținut, dar și foarte mult, arată în deajuns că valoarea lor n'a putut și nu poate fi decât relativă. Ceea ce voiește însă K a n t să stabilească, în lucrarea de care e vorba, sunt principiile absolute, — care să fie și să rămână, oriunde și oricând, aceleași, care să aibă adică

o valoare universală și necesară, — ale oricărei legislații ce ar pretinde să reguleze, în conformitate cu rațiunea, conduita oamenilor, de pretutindeni și totdeauna. El caută, cu alte cuvinte, în « Doctrina dreptului », ca primă parte a « Metafizicei moravurilor », principiile fundamentale ale unui « drept care, fiind « rațional », și prin urmare « natural », nu poate fi decât neschimbător. Căci numai legile ce ar codifica un asemenea drept ar putea îndrepta conduita oamenilor, a tuturor fără deosebire, din toate locurile și din toate timpurile, într'o direcție uniformă, capabilă să ducă la un scop unic, — acela, anume, al realizării acelei stări ideale, către care tinde întreaga omenire.

Ca să poată descoperi principiile fundamentale ale dreptului rațional sau natural, Kant începe cu câteva considerații preliminare asupra originii lui. El susține, mai întâi, că dreptul, în general, nu poate lua naștere decât atunci, când doi oameni, cel puțin, au ceva de regulat unul cu altul, așa încât un raport oarecare se stabilește între ei. Dreptul începe, adică, cu raporturile dintre oameni. Nu poate exista, în adevăr, un drept al unui om singur sau izolat. Un om nu poate avea drepturi decât față de un alt om sau față de alți oameni. Față de el însuși nu poate avea decât datorii, — acelea, bunăoară, de a-și conserva existența, de a-și îmbunătăți viața, etc. Dacă dar dreptul nu poate lua naștere decât odată cu raporturile dintre oameni, fiindcă e chemat să le reguleze, întrebarea ce se ridică este: cum le regulează? Și, mai întâi, în ce constă, ca simplă posibilitate, o asemenea regulare?

După Critica rațiunii practice, omul dispune de o voință liberă. Libertatea voinței îi constituie chiar, ca persoană morală, caracteristica de căpetenie. Căci numai această libertate îi permite să-și determine conduita în mod autonom. Din acest punct de vedere, dreptul fiecăruia, față de ceilalți, nu poate să constea decât în posibilitatea, pentru el, de a-și exercita, neîmpiedecat de ei, libertatea voinței, — în măsura în care nu lipsește el însuși pe ceilalți, prin acest exercițiu, de aceeași posibilitate. Dreptul, în general, poate fi astfel definit, ca fiind din punct de vedere practic, complexul

condițiilor care permit libertății fiecăruia să se acorde cu libertatea tuturor. E dreaptă, prin urmare, orice acțiune care nu face imposibil un asemenea acord. Iar regula oricărei acțiuni, care vrea să fie dreaptă, devine, pentru fiecare om: lucrează așa încât folosința libertății tale să se poată acorda cu libertatea fiecăruia, după o lege generală.

De unde se vede că dreptul nu e decât un raport între libertățile oamenilor. Numai din acest punct de vedere și numai în aceste limite pot exista prin urmare drepturi. Spre a lămuri mai de aproape această limitare principială a dreptului, să recurgem la o comparație. Fiecare om are, am zis, dreptul firesc de a cere tuturor celorlalți să-i respecte libertatea. Are el însă și dreptul de a le cere să-i respecte dorințele? La această întrebare, răspunsul nu poate fi decât negativ. Un asemenea drept nu există nici chiar atunci când aparențele ar tinde să demonstreze contrariul. Așa bunăoară, un om bogat este, fără îndoială, dator să ajute pe săraci. Dar aceasta nu însemnează că săracii pot considera dorința lor de a fi ajutați ca un drept propriu zis. Căci, atunci, ar avea asupra averii omului bogat un drept, care le-ar lua posibilitatea de a se mai considera ca săraci. Iar respectarea unui asemenea drept nu s'ar mai aștepta dela o binefacere, ci s'ar urmări printr'o execuție judiciară. Dreptul nu determină așa dar raporturile dintre libertățile și dorințele oamenilor, — ci numai raporturile dintre libertățile lor.

Ca atare, dreptul fiecăruia are ca corelativ datoria tuturor celorlalți de a-l respecta, și facultatea, pentru fiecare, de a obliga pe toți ceilalți s'o facă, recurgând, în caz de nevoie, la constrângere, împotriva celor ce ar refuza-o. Justificarea acestei facultăți este, pentru K a n t, foarte simplă. Dacă oricine are dreptul să-și exercite neîmpiedecat libertatea, în condițiile pe care le-am văzut și întru cât nu le depășește, orice obstacol ce se opune acestui drept este un obstacol care se opune dreptății. Dreptatea însăși cere, prin urmare, ca un asemenea obstacol să fie înlăturat pe calea constrângerii. E poate bine, pentru lămurirea acestei concepții, să amintim faptul că autorul ei o susținuse, cu 11 ani mai înainte, într'o discuție cu H u f e l a n d. Acesta publicase, în 1785, lucrarea

intitulată « Versuch über den Grundsatz des Naturrechts », în care, între altele, susținea, — sub influența lui *Lessing* poate, — că recursul la constrângere era, propriu vorbind, o datorie. Era, anume, datoria, pe care o avea orice om, de a înlătura tot ce putea împiedeca progresul omenirii. Era, cu alte cuvinte, forma negativă pe care o lua datoria fiecărui om de a contribui, așa cum putea, la progresul general. Ca atare, datoria aceasta putea obliga marile mase, care nu erau în stare să aducă, în această privință, contribuții pozitive, să se ridice în contra a tot ce li se părea că constituia un obstacol pentru progresul omenirii, — chiar și în contra autorităților politice. Iar constrângerea, exercitată în contra autorităților politice, nu era altceva decât revoluția. Așa concepută, sau așa interpretată, datoria de care e vorba era, evident, prea largă. *Kant* a socotit că era mai simplu să-i nege, hotărît, caracterul de datorie. Recursul la constrângere nu putea fi, după el, decât un drept, cu caracter strict individual, în sensul pe care l-am văzut. Această teză a susținut-o el într'un mic studiu asupra cărții lui *Hufeland*, pe care l-a publicat, în 1786, în « Allgemeine Litteraturzeitung » din Iena.

Din punctul de vedere al posibilității de a recurge la constrângere, dreptul ia, după *Kant*, mai multe forme. Recursul de care e vorba nu e posibil, după el, decât numai în cazul dreptului « strict », care se întemeiază pe legi scrise sau pe convenții formale. Alături însă de acest drept « strict », mai există unul « larg » și unul « de necesitate », care nu autoriză un asemenea recurs. Aceste deosebiri abstracte se pot înțelege mai ușor prin exemple concrete. Să ne închipuim, bunăoară, că mai mulți oameni se învoiesc să facă împreună ceva, pentru care e nevoie să-și pună munca și priceperea în comun, — să înființeze, să zicem, o întreprindere industrială. Beneficiul, ce s'ar realiza astfel, ar urma să se împartă între ei, proporțional cu numărul lor; dacă ar fi, de pildă, trei, ar lua fiecare a treia parte dintr'însul. Unul din asociați, însă, depune mult mai multă muncă și dovedește mult mai multă pricepere decât ceilalți doi. Ca atare, el are un drept evident la o parte mai mare din beneficiu. Acest drept al lui

nu e totuși un drept « strict », ca cel pe care îl are, potrivit cu învoiala făcută, la a treia parte din beneficiu. El nu poate dar recurge la constrângere, spre a sili pe ceilalți asociați să-i plătească mai mult. Rămâne ca ei să-i recunoască, singuri, dreptatea și să tragă, de bună voie, consecințele. Dreptul de care e vorba e astfel un drept « larg », — și K a n t îi dă numele de drept « echivoc » sau « de echitate ». În sfârșit, dreptul « de necesitate » este cel de care se poate folosi un om sub presiunea unei nevoi imperioase. Este, bunăoară, cazul celui ce e silit să fure o pâine, fiindcă se vede, altfel, amenințat să moară de foame. Rațiunea abstractă îl poate condamna, în teorie, dar justiția concretă nu-l poate pedepsi, în practică. Într'un asemenea caz, adică, nu se poate recurge la constrângere, sub forma penalității judiciare.

După ce stabilește astfel, în mod preliminar, principiile generale și esențiale ale oricărei « doctrine a dreptului », K a n t trece, mai departe, la o analiză mai amănunțită a « drepturilor », al căror « sistem rațional » yrea să-l întemeieze. Ele pot fi considerate din două puncte de vedere diferite: ca dispoziții ale rațiunii, cu privire la comportarea oamenilor unii față de alții, sau ca dispoziții ale legilor, cu privire la ceea ce i se cuvine fiecăruia, în raporturile sale cu ceilalți. Sub cel dintâi din aceste două aspecte, drepturile oamenilor alcătuiesc ceea ce se numește « dreptul natural »; sub cel de-al doilea din ele constituiesc « dreptul pozitiv ». Să le examinăm mai de aproape, din amândouă aceste puncte de vedere.

II

Dreptul natural se împarte, în chip firesc, în drept privat și drept public. Cel dintâi se ocupă de drepturile oamenilor ca individualități, cel de al doilea de drepturile lor ca membri ai unor colectivități. Deși, de fapt, aceste două forme ale dreptului se combină, fiindcă se implică, mai la fiecare pas, deosebirea lor principială e totuși necesară, spre a le înțelege mai bine.

În general considerat, dreptul privat nu regulează altceva decât formele proprietății. Un drept privat al cuiva, oricare

ar fi natura lui, nu e altceva decât o formă a proprietății. A avea dreptul la ceva, nu însemnează decât a putea dispune, după voie, de acel ceva, a avea adică proprietatea lui. Iar acel ceva, care formează obiectul unui drept privat, poate fi de mai multe feluri. Poate fi, mai întâi, un anumit lucru material; poate fi, apoi, o anumită prestație a unei anumite persoane; poate fi, în sfârșit, o anumită persoană chiar. De unde, trei subdiviziuni ale dreptului privat, — și anume: dreptul « real » (dela *res*, lucru), dreptul « personal » și dreptul « personal-real ». Să le vedem, pe rând, înțelesul și justificarea rațională.

Dreptul de proprietate asupra lucrurilor materiale se caracterizează prin posesiunea lor. Și întrebarea ce se ridică, în fața acestui « drept real », este, care e originea posesiunii ce îi constituie esența. Cum, și cu ce îndreptățire, poate ajunge cineva să poseadă, ca al său și numai al său, un lucru oarecare? Punctul de plecare al unei asemenea « luări în stăpânire » a unui lucru, îl găsește K a n t într'un principiu natural, pe care îl numește « legea de îngăduință » a rațiunii practice. După această lege, îi este permis fiecărui om să se folosească de un lucru, de care nu se folosește nimeni, fiindcă nu face, prin aceasta, niciun rău, nimănui. Iar spre a-și asigura, în mod permanent, o asemenea folosință, îi este permis, fiecărui om, să ia în posesiune lucrul de care e vorba. Odată cu această luare în posesiune însă, începe dreptul de proprietate. Nimeni nu se mai poate folosi de lucrul luat în posesiune, în deplină libertate, de un om oarecare, fără a-i aduce prin aceasta o vătămare, întru cât îi împiedecă, prin aceasta, exercițiul libertății sale firești. Cu alte cuvinte, la originea dreptului de proprietate, ca drept cu caracter juridic, stă dreptul natural al omului de a se folosi, în deplină libertate, de acele obiecte care îi pot satisface dorințele și îndeștula nevoile, dacă, prin aceasta, nu face niciun rău nimănui, întru cât nimeni nu se folosește de ele. Iar acest drept natural are, el însuși, o temelie logică, așa cum e firesc să aibă, ca o emanație a rațiunii, sub forma ei practică. Ideea că lucrurile, care nu sunt ale nimănui, n'ar trebui să ajungă a fi niciodată ale cuiva, ar trebui adică să rămână veșnic

fără stăpân, pentru ca să nu fie utilizate niciodată de nimeni, ar fi lipsită de orice întemeiere logică; mai mult însă, ar fi de-a-dreptul absurdă, întru cât ar atribui lucrurilor drepturi, pe care, cum am văzut, nu le pot avea decât persoanele.

O întrebare se ridică însă mai departe. Luarea în stăpânire, care stă la originea proprietății, deși e autorizată de dreptul natural al omului de a dispune, potrivit cu nevoile și cu dorințele sale, de lucrurile de care nu se folosește nimeni, nu este, la început, decât o posesiune de fapt, o deținere oarecum fizică, a lucrurilor respective, ce trebuie chiar să fie apărută, când nu e respectată, cu forța, — așa în cât recunoașterea ei trebuie să fie impusă, în asemenea cazuri, pe calea constrângerii. Cum se transformă această posesiune de fapt într-o posesiune de drept, în înțelesul juridic al cuvântului? Cum ajunge, bunăoară, un om să fie proprietarul unui pământ pe care nu-l deține fizicește, fiindcă, locuind în altă parte nu-l ocupă cu ființe sa materială, și de care nici măcar nu se ocupă direct, de vreme ce alții îl cultivă, din însărcinarea și în profitul lui? O asemenea transformare a unei posesiuni « sensibile », cu caracter empiric și cu valoare relativă, într-o posesiune « inteligibilă », cu caracter rațional și cu valoare absolută, nu e posibilă, după Kant, decât prin intervenirea unui factor social, care este « recunoașterea », prin « liber consimțământ », a celorlalți oameni. Numai o asemenea recunoaștere poate asigura posesiunii respectul general care îi dă aspectul juridic al proprietății. Căci numai așa posesiunea, care, ca fapt nu e decât un raport între un om și un lucru, devine un raport între oameni, luând caracterul unui drept. Ceea ce înseamnă că dreptul de proprietate nu poate lua naștere decât în sânul unei societăți constituite, adică al unui Stat, care îi poate asigura existența, impunând, prin anumite legi și cu anumite sancțiuni, respectul lui general. De aceea am zis, mai sus, că dreptul privat și dreptul public se împletesc mai la fiecare pas și nu se pot separa decât numai spre a fi mai ușor studiate.

Așa fiind, dreptul de proprietate, deși are ca punct de plecare un drept natural, este în fond, un drept câștigat. El se câștigă mai întâi prin luarea în stăpânire a lucrurilor

care nu sunt ale nimănui și care devin prin aceasta ale cuiva. El se câștigă adică, la origine, printr'o « primă ocupație ». Nicăieri nu se vede mai limpede necesitatea unei prime ocupații decât în proprietatea pământului. În adevăr; prima ocupație a pământului a trebuit să stea la originea proprietății tuturor celorlalte lucruri, fiindcă a condiționat-o. Fără o asemenea ocupație, nimeni nu se putea bucura de posesiunea obiectelor mobile, fiindcă n'o putea asigura. Adăposturile provizorii pe care le construiau oamenii la început, alimentele pe care le strângeau, în faza lor primitivă de « culegători » ai roadelor spontane ale naturii, și cu atât mai mult în faza lor mai înaintată de cultivatori, nu puteau fi numai ale lor decât dacă era al lor pământul pe care construiau sau depozitau lucrurile în chestie, și pe care îl puteau apăra în contra încălcării altora, îngrădindu-l. Pământul a trebuit dar să facă, la început, obiectul « primei ocupații », ce a stat la originea dreptului de proprietate. Tot de aci se vede că nu munca a stat la originea acestui drept, cum cred unii juriști. Căci munca spre a fi posibilă, mai întâi, și spre a da roade utile, apoi, presupunea ocupația prealabilă. Cum ar fi putut lucra oamenii pământul, spre a-l face productiv, dacă nu și-ar fi asigurat mai întâi posesiunea lui, printr'o primă ocupație? Sau, cum ar fi putut munci ei ca să-și construiască locuințe, dacă n'ar fi fost siguri că se puteau bucura de posesiunea lor neturburată, luând în stăpânire mai întâi, printr'o primă ocupație, terenurile pe care le construiau?

Acea primă ocupație, însă, care era astfel necesară în toate cazurile și fără de care dreptul de proprietate nu putea lua naștere, sub forma lui inițială, mai trebuia, apoi, să fie recunoscută și respectată de ceilalți — de toți ceilalți — oameni din comunitatea respectivă, care luau cunoștință de ea. Ceea ce însemnează că, în al doilea rând, dreptul de proprietate s'a câștigat prin consacrarea, de către o grupare socială constituită, a primei ocupații, — de orice fel ar fi fost ea, — ca un titlu de posesiune permanentă a lucrurilor dobândite pe această cale. Iar această consacrare se întemeia pe consimțământul, tacit sau expres, al tuturor, — consimțământ ce rezulta dela sine din principiul rațional că orișicine avea

dreptul natural să se folosească de lucrurile care ar fi rămas, altfel, fără de niciun folos, neutilizate fiind de nimeni.

Acum, printre obiectele dreptului de proprietate, ce se câștigă în acest mod, se mai pot găsi, am zis, alături de lucrurile materiale, și anumite prestații, sau servicii, ale unor anumite persoane. În cazurile de acest fel, dreptul de proprietate încetează de a mai fi « real » și devine « personal ». Cel ce are, adică, un asemenea drept, nu poate dispune de persoanele respective în întregime, ca de niște lucruri a căror posesiune absolută ar avea-o. El nu le poate cere decât să-i presteze serviciile la care se referă dreptul său de proprietate. În fața drepturilor de acest fel, se ridică, pentru lămurirea lor, întrebarea: cum au luat naștere ele și care le este îndreptățirea?

La originea drepturilor « personale » nu poate să stea ocupația. Ca luare în stăpânire, pură și simplă, a unui lucru oarecare, ocupația este un act unilateral, — este adică gestul arbitrar al unei voințe care dispune de un lucru fără a-i cere consimțământul, întru cât nu e în măsură să i-l dea. Iar un asemenea act unilateral își găsește justificarea în dreptul natural al fiecărui om de a se folosi de lucrurile de care nu se folosește nimeni și care ar putea să rămână, altfel, fără nicio întrebuințare. Un drept « personal » nu se poate însă dobândi în acest mod. De prestațiile sau serviciile unei persoane oarecare nu poate să dispună nimeni fără consimțământul ei. Sau, altfel, ar trebui să admitem că oamenii au asupra semenilor lor același drept natural de folosință, pe care îl au asupra lucrurilor. Am văzut însă în Critica rațiunii practice că orice om este, pentru semenii săi, un « scop în sine », nu un simplu « mijloc » al voinței sale. Nimeni nu poate dispune deci de semenii săi, ca să le impună anumite prestații sau servicii, fără consimțământul lor, — consimțământ care nu poate fi dobândit decât în schimbul unor prestații sau servicii corespunzătoare. Cine cere unui om să-i facă o anumită muncă, trebuie să-i dea în schimb ceva, o cantitate corespunzătoare de muncă, o sumă oarecare de bani, sau o altă valoare echivalentă. La originea drepturilor personale stau deci actele bilaterale ce poartă numele

cunoscute de învoieli, sau convenții, sau contracte, — acte ce constau în acordul a două, sau mai multe, voințe diferite, reprezentând două, sau mai multe, libertăți egale. Și nu numai egale, ci și inalienabile. Ca și autorii faimoasei « Declarații a drepturilor omului », K a n t nu credea că cineva ar putea să-și înstrăineze, singur, libertatea naturală, transformându-se, prin propria sa voință, în ceea ce nu era destinat de natură să fie, adică în sclav al cuivă. De aceea, nimeni n'ar putea câștiga, în mod valabil, — admisibil adică din punct de vedere rațional — un drept personal asupra unui om, care ar fi gata să renunțe, de bună voie, la libertatea sa, și prin urmare la drepturile naturale inalienabile, ce decurg dintr'însa.

În ce privește, acum, natura învoielii, sau a convenției, sau a contractului, ce stau la originea drepturilor personale, este evident că ele presupun întrunirea, într'o voință unică, a voințelor celor ce se pun de acord asupra unui schimb oarecare de prestații sau de servicii. Și, întrucât schimbul acesta nu se realizează în momentul chiar în care se produce acordul în chestie, întru cât el nu este, în acel moment, decât promis, întrebarea ce se ridică este, pe ce se întemeiază obligația celor ce au încheiat acordul de a-și ținea promisiunea. Juriștii, zice K a n t, n'au izbutit să dea o justificare valabilă a acestei obligații, fiindcă au căutat s'o deducă dintr'un principiu superior ei. Un asemenea principiu nu există însă. Datoria de a-și ținea cuvântul este pentru conștiința omească, un « imperativ categoric », mai presus de care nu poate fi nimic. Fiecare om știe, fără să i-o spună nimeni, că e dator să-și respecte angajamentele. Și fiecăruia îi este tot atât de greu să-și explice *pentru ce* are această datorie, cât îi este de greu să-și explice *pentru ce* două linii drepte nu pot închide un spațiu. În ambele cazuri, e vorba de intuiții pure și apriori, ce n'au nevoie de nicio justificare. Pe o astfel de intuiție se întemeiază — sau, mai exact, într'o astfel de intuiție constă — obligația de a-și ținea cuvântul, care face valoarea ori cărei învoieli, oricărei convenții, oricărui contract.

Să trecem, în sfârșit, la dreptul pe care K a n t îl numește, cum am văzut, « personal-real ». Numele acesta curios indică

faptul că obiectul acestui drept este o persoană, care formează proprietatea cuiva, ca și cum ar fi un lucru, cu condiția însă de a nu fi tratată ca un lucru, ci ca o persoană. Iar la originea acestui drept stă o convenție, care se întemeiază însă, în deosebire de convențiile ce stau la originea dreptului personal pur și simplu, pe legile naturii omenești. După obiectele asupra cărora se exercită, dreptul personal-real ia trei forme diferite, care sunt: dreptul conjugal, dreptul părintesc și dreptul domestic. Să le examinăm pe rând.

Prin dreptul conjugal, un bărbat dobândește posesiunea unei femei, iar femeia dobândește posesiunea unui bărbat. La originea acestui drept stă, e drept, o convenție, — dar o convenție care nu e arbitrară, în înțelesul că nu atârână de exercițiul irațional al unei libertăți rău înțelese. Dovadă e faptul că o convenție, care să creeze un drept conjugal, nu se poate încheia între persoane de același sex. Ceea ce însemnează, că convențiile de acest fel nu se pot întemeia decât pe legea naturală a necesității cooperării sexurilor diferite, care, în ordinea generală a naturii, se completează reciproc. Forma practică a convențiilor de acest fel este căsătoria, prin care comunitatea sexuală devine compatibilă cu demnitatea morală a personalității omenești. Prin căsătorie, în adevăr, fiecare din soți devine « lucrul » celuilalt, — un « lucru » asupra căruia fiecare din ei are un drept de posesiune exclusivă și prin urmare un drept de proprietate. Dar dreptul acesta se deosebește radical, prin faptul că este reciproc, de dreptul de proprietate asupra lucrurilor propriu zise, care este numai unilateral. Un om care posedă, în deplină proprietate, un lucru, este stăpânul lui; dar contrariul nu este adevărat; și nu poate fi adevărat, fiindcă ar fi absurd. Nu se poate zice, fiindcă n'ar avea niciun sens, că un lucru este stăpânul celui ce îl posedă în deplină proprietate. În căsătorie însă, se poate zice cu deplină dreptate, că fiecare din soți este stăpânul celuilalt, întrucât dreptul de folosință este reciproc, și prin urmare posesiunea este egală. De unde rezultă că monogamia este singura formă legitimă, din punct de vedere rațional, a căsătoriei. Poligamia, întru cât înlătură egalitatea posesiunii, transformă, — în cazul poliandriei pe

bărbați, în cazul poligamiei pe femei, — în « lucruri » pure și simple, răpindu-le demnitatea morală de « persoane ».

Prin dreptul părintesc, procreatorii dispun de progenitura lor ca de un lucru, care n'ar fi existat fără ei, de vreme ce i-au dat naștere. Cu restricția totuși, foarte importantă, că părinții nu pot dispune de copii, obligându-i să facă ceea ce voiesc ei, decât numai în interesul existenței și al dezvoltării lor proprii. Căci copiii, nefiind lucruri neînsuflețite, nu pot fi considerați ca « mijloace » pure și simple ale voinței părinților; fiind oameni, — în devenire, e drept, dar nu mai puțin oameni, — ei nu pot fi considerați decât ca « scopuri în sine ». Ei nu pot fi utilizați, bunăoară, de părinți, așa cum erau utilizații sclavii în antichitate, sau așa cum sunt utilizate, astăzi, animalele domestice. De aceea, dreptul părintesc nu este un drept « real », ca dreptul de proprietate asupra lucrurilor materiale, ci un drept personal-real, căruia îi corespunde un întreg complex de datorii. Intrucât au dat copiilor o existență, pe care ei nu le-au cerut-o, părinții au datoria neînlăturabilă să le-o facă posibilă, atâta timp cât nu sunt în stare să și-o asigure ei înșiși, adică până la majorat, — oricare ar fi vârsta la care l-ar fixa legile sau, cel puțin, obiceiurile. Iar această datorie a părinților le constituie copiilor un drept, al cărui respect ei îl pot, la nevoie, reclama, pe calea constrângerii legale. De unde se vede că raporturile dintre părinți și copii sunt analoage cu cele dintre soți, în căsătorie. Analoage, dar nu identice. Drepturile sunt reciproce, dar posesiunea nu este egală.

În sfârșit, ultimul drept personal-real este cel domestic, prin care Kant înțelege dreptul stăpânului de casă de a dispune de oamenii pe care îi angajează ca servitori. Aceștia, în adevăr, nu se obligă să presteze numai un anumit serviciu, ca în cazul unui meseriaș sau al unui muncitor agricol, cari, odată ce se achită de această datorie limitată, rămân liberi să dispună de ei înșiși, așa cum le place. Servitorii se obligă să fie, — și să rămână în mod permanent, — la dispoziția stăpânului lor, pentru toate nevoile vieții domestice. Dreptul stăpânului asupra lor nu mai este dar numai un drept personal, ca cel pe care îl au cei ce se învoiesc cu un meseriaș

sau cu un muncitor agricol, printr'un contract limitat. El este un drept personal-real, care nu cunoaște altă limită decât aceea de a respecta personalitatea morală a servitorilor care nu sunt lucruri, ci oameni.

În restul părții din opera sa, în care se ocupă de dreptul privat, K a n t trece în revistă diferitele moduri în care se pot dobândi, prin diferitele categorii de contracte, ce se pot încheia între oameni, acelea din drepturile lor private, care am zis că pot lua naștere prin convenții. Ne mai având o valoare propriu zis filosofică, ci una mai mult juridică, — și anume, mai mult procedurală decât principială, — adaosul acesta poate fi trecut cu vederea. Ajungem astfel mai repede la partea din « doctrina dreptului », în care K a n t se ocupă de drepturile oamenilor, nu ca individualități, ci ca membri ai unor comunități, adică ai unor grupări sociale constituite.

III

Am zis mai sus că dreptul privat, care nu este, la origine, decât un drept natural, nu poate lua un aspect juridic decât în societățile constituite, care îi pot garanta respectul, pe calea constrângerii exercitate de către autoritățile lor. Posesiunea de fapt, întemeiată pe libera folosință a ceea ce n'ar folosi altfel nimănui, nu se transformă cum am văzut, într'o posesiune de drept, decât prin recunoașterea celorlalți oameni, care nu e posibilă, ca atare, și nici nu poate fi apărată, prin sancțiuni legale, împotriva oricărei atingeri, decât într'o societate constituită și posedând o organizare politică propriu zisă. K a n t deosebește astfel « starea naturală » de « starea juridică » a omenirii. În starea naturală nu există decât posesiunea de fapt, care, nefiind recunoscută, poate fi atacată de ori și cine, așa încât nu poate fi apărată decât pe calea violenței, prin luptă. În starea juridică, dimpotrivă, posesiunea fiind recunoscută de toți, se transformă în proprietate de drept, și poate fi apărată, în caz de contestație pe calea justiției. Iar rațiunea a arătat oamenilor dela început că starea lor naturală nu era bună, fiindcă împiedeca consti-

tuirea dreptului și perpetua domnia violenței, care era un rău. Sub forma ei practică, așa dar, rațiunea a impus oamenilor datoria să realizeze condițiile în care putea lua naștere dreptul, să se întrunească, adică, în societăți constituite. Căci numai în asemenea societăți devenea posibilă contractarea unor obligații, cu caracterul esențial al reciprocității. Nimeni în adevăr, nu putea fi obligat să respecte posesiunea altuia, dacă acel altul nu-și lua, și el, angajamentul să-i respecte posesiunea lui. Iar această reciprocitate nu putea lua ființă decât numai dacă oamenii trăiau laolaltă și, ca să-și garanteze, unii altora, obligațiile pe care și le luau, instituiau autorități, cărora le încredințau sarcina de a veghea la respectarea lor. Așa a luat naștere «starea juridică» a omenirii, ieșind din «starea» ei «naturală». Și așa a luat naștere «dreptul public», care nu e altceva decât complexul dispozițiilor legale sau a «legilor» menite să creeze starea juridică a grupărilor omenești.

Ca și dreptul privat, dreptul public e de mai multe feluri: «dreptul politic» (das Staatsrecht), regulând raporturile juridice dintre membrii unui și aceluiași popor, constituit într'unul și același organism politic, «dreptul ginților» (das Völkerrecht), regulând raporturile juridice dintre popoarele constituite în State diferite, și «dreptul cosmopolitic» (das Weltbürgerrecht), regulând raporturile juridice dintre toți oamenii de pe lume, fără deosebire de naționalitate sau de «protecțiune politică». Din aceste trei ramuri ale dreptului public, Kant se ocupă mai pe larg, în «Metafizica moravurilor», numai de cele două dintâi; pe cea de-a treia se mărginește s'o indice numai pe scurt, întru cât o desvoltase, cu doi ani mai înainte, în «Proiectul» său «de pace perpetuă», din 1795. Să-l urmărim, în studiul lor, sub formele și cu porțiunile pe care i le-a dat.

Potrivit cu modul cum a luat naștere, din necesitatea de a înlocui «starea naturală», în care posesiunea nu era decât provizorie și nu putea fi apărută decât cu forța, într'o «stare juridică», în care drepturile fiecăruia să fie garantate de către o autoritate recunoscută de toți, Statul n'a fost și nu e altceva decât întrunirea laolaltă a unui număr mai mult sau mai

puțin mare de oameni, hotărâți să se supună unor legi comune. Iar dacă formele pe care le-a luat de fapt, ca organizare politică, după locuri, timpuri și împrejurări, au fost foarte diferite, în schimb, forma lui ideală, întru cât e dictată de principiile rațiunii practice, care sunt apriori, adică universale și necesare, nu poate fi decât una și aceeași, chiar dacă nu s'a putut și nu se poate realiza, în toată puritatea ei, nicăieri și niciodată. Acea formă ideală a Statului trebuie s'o avem în vedere, în schițarea, din punct de vedere strict rațional, a dreptului politic.

În orice Stat, astfel considerat, legile comune, cărora înțeleg să se supună cetățenii, emană din și se exercită prin trei «puteri» diferite: Cea dintâi este puterea «legislativă», a cărei menire este să formuleze legile în chestie. A doua este puterea «executivă», care e chemată să le aplice. A treia, în sfârșit, este puterea «judecătorească», al cărei rol este să reguleze, potrivit cu legile în ființă, diferendele dintre cetățeni, cu privire la întinderea drepturilor private ce pretind că au. Nu fără un pedantism, care i s'a imputat ca o dovadă de senilitate, Kant compara aceste trei puteri cu cele trei propoziții ce compun un silogism; pe cea dintâi cu premisa majoră, care stabilește regula generală, pe cea de a doua cu premisa minoră, care stabilește că un anumit caz particular se poate supune acelei reguli, iar pe cea de-a treia ca concluzie, care, aplicând regula generală în chestie cazului particular în discuție, hotărăște ce este adevărat din punct de vedere logic, — sau drept din punct de vedere legal.

Din aceste trei puteri, cea mai importantă este, fără îndoială, cea legislativă. Ea pune în adevăr temeliile ordinii juridice, pe care o reprezintă Statul, fiindcă ea formulează legile cărora trebuie să li se supună toți cei ce îl alcătuiesc. Ca atare, puterea legislativă nu poate aparține decât poporului întreg, din cuprinsul Statului. În adevăr, pentru ca să poată fi, indiscutabil, dreaptă, puterea legislativă trebuie, neapărat, să nu poată fi, cu niciun preț, nedreaptă. Iar la un asemenea scop nu poate duce decât o singură cale: aceea a consimțământului tuturor. Căci nimeni nu poate găsi nedrept ceea ce a hotărât el însuși. Cum ziceau, cu deplină îndreptățire,

juriștii romani: *Volenti non fit injuria*. Numai voința tuturor poate exercita așa dar, din punct de vedere ideal, puterea legislativă. Cu o restricție, totuși. Și anume, pentru ca consimțământul fiecărui cetățean, la stabilirea legilor, să fie sincer și întreg, așa încât să-l oblige apoi în adevăr, fără niciun fel de rezervă, trebuie neapărat, ca el să fie dat în deplină libertate de gândire și de voință. Din acest punct de vedere, cetățenii Statului se pot împărți în două categorii: în cetățeni «activi», cari pot lua parte la exercitarea puterii legislative, și cetățeni «pasivi», cari nu trebuie să ia parte la exercitarea ei. Cei dintâi sunt cei a căror independență e certă și indiscutabilă. Cei din urmă sunt cei ce nu se găsesc în această situație, — ca, bunăoară, copiii minori, femeile și servitorii.

Dacă puterea legislativă nu poate aparține decât popoului întreg, puterea executivă revine unui organ limitat, care este guvernul, și care e compus numai dintr'un mic număr de persoane, sau chiar de obicei, dintr'una singură, ca în organizarea monarhică a celor mai multe dintre State. Cu rezerva totuși că, atunci când, în această organizare, monarhul dispune, nu numai de puterea executivă, ci și de cea legislativă, monarhia devine despotică. Ceea ce, după cele stabilite mai sus, nu este admisibil, din punct de vedere rațional. Voința unuia singur, când se impune tuturor fără ca ei să-și fi dat consimțământul, nu mai poate fi un izvor indiscutabil al dreptului, fiindcă riscă să fie nedreaptă. În acest caz, în adevăr principiul juriștilor romani: *Volenti non fit injuria*, nu-și mai găsește aplicarea.

În sfârșit, puterea judecătorească trebuie să fie exercitată de un organ deosebit, care să fie independent, atât de puterea legislativă, cât și de cea executivă. Altfel, judecățile ar putea să nu mai dea rezultate conforme cu justiția. Primejdia ar deveni maximă atunci când un monarh, care ar întruni în persoana sa atât puterea legislativă cât și pe cea executivă, și-ar aroga și puterea judecătorească. Nimeni n'ar mai fi, într'un asemenea caz, sigur de drepturile sale firești. Până unde merge grija lui K a n t, în această privință, o poate arăta faptul că, atunci când examinează mai departe drep-

turile și datoriile suveranului, în organizarea monarhică a Statului, socotește că monarhul nu trebuie să aibă proprietăți personale, fiindcă ar putea abuza de puterea sa, întinzându-și domeniile în dauna altora, și, în cazul când cei dăunați s'ar adresa justiției, nu s'ar găsi poate niciun judecător care să le dea dreptate, împotriva suveranului atotputernic al țării.

Aceste trei puteri alcătuiesc împreună, într-o cântăbesc, aplică și garantează ordinea juridică, autoritatea Statului, față de toți cei ce-l alcătuiesc. Considerată însă în sine, această autoritate nu este decât o entitate rațională. Ea nu capătă o realitate propriu zisă decât întrupându-se într-o persoană sau într'un grup mai mic sau mai mare, de persoane, cu existență fizică. De modalitatea acestei întrupări atărnă forma politică a Statului, care poate fi autocratică, aristocratică sau democratică. În cea dintâi, autoritatea se concentrează, întreagă, în mâinile unei singure persoane, care capătă, prin aceasta, o putere nemărginită. În cea de a doua, autoritatea este exercitată de un mic număr de oameni cari sunt considerați ca cei mai buni, ai poporului respectiv, puterea fiecăruia din ei fiind limitată de puterile celorlalți. În cea de-a treia, în sfârșit, autoritatea aparține, exclusiv, poporului întreg, care însă n'o exercită decât prin delegație, — prin trimișii săi în Adunările reprezentative, pentru puterea legislativă, prin mandatarii acestora în guvern, pentru puterea executivă, și prin magistrații numiți de guvern, pentru puterea judecătorească.

Spre a evita confuziunile, care, pe acea vreme, erau încă posibile, Kant a ținut să stabilească o deosebire, limpede și categorică, între un « autocrat », care nu putea să fie decât un suveran absolut, cu o putere nemărginită de nimic și un « monarh », care putea să fie un suveran constituțional, cu o putere mărginită de hotărârile Adunărilor reprezentative. Un autocrat întrupa, el însuși, autoritatea întreagă a Statului; un monarh constituțional reprezenta numai această autoritate, pe care o deținea, în realitate, poporul întreg.

Forma aristocratică a Statului n'a fost decât o formă de tranziție, și nu s'a putut menține, din cauza competițiilor dintre aristocrați, fiecare din ei tinzând să dispună de mai

multă putere decât ceilalți. De altfel, forma aceasta de guvernământ nu corespundea, în practică, cerințelor rațiunii, fiindcă, de fapt, aristocrații, cari aspirau să guverneze, nu erau « cei mai buni » prin meritele lor personale, ci se prevalau numai de dreptul nașterii, care nu le asigura, prin el însuși, excelența intelectuală și morală. În discuție rămâneau astfel, pentru K a n t, numai cele două forme externe de guvernământ: autocrația și democrația. Cea dintâi ar fi putut, prin simplitatea ei, să fie cea mai utilă, din punct de vedere practic, — dacă autocrații ar fi fost, în adevăr, drepecți și buni. Condiția aceasta însă nu s'a putut realiza, din nefericire, decât foarte rar. Autocrația s'a dovedit astfel, în cele mai multe cazuri, ca o formă de guvernământ, ce nu satisfăcea nevoile popoarelor respective. Ceea ce nu era nicidecum de mirare, fiindcă ea nu corespundea cerințelor ideale ale rațiunii, care nu consideră ca dreptă decât ordinea juridică stabilită, într'un Stat, cu consimțământul tuturor, nu prin voiața unuia singur. Din acest punct de vedere, pe care l-am lămurit mai sus, singura formă de guvernământ rațională, era, pentru K a n t, cea democratică, în care toți cetățenii Statului iau parte, prin reprezentanții lor, la stabilirea ordinii juridice căreia înțeleg să i se supună. Căci numai în acest mod, supunându-se ordinii stabilite de ei înșiși, se supun în realitate propriei lor voințe.

K a n t examinează apoi efectele juridice pe care le produce natura însăși a Statului, ca organism politic, într'o « Observare generală ¹⁾ », a cărei evidentă legătură cu evenimentele timpului, — și anume cu Revoluția franceză, — o face deosebit de interesantă. Problema inițială, a modului cum a luat naștere, din punct de vedere istoric, autoritatea Statului, nu poate avea, deocamdată cel puțin, o soluție pozitivă. Nu putem ști dacă autoritatea aceasta a precedat sau a urmat legile, cărora s'a învoit să se supună un popor, pentru ca să impună vieții sale o ordine juridică. Invoirea aceasta nici n'a fost poate un fapt istoric, așa încât poate fi considerată numai ca o atitudine rațională. Contractul social, de care vorbea

¹⁾ Ce urmează după paragrafele 44—52, în care se ocupă de « dreptul politic », din « Metafizica moravurilor ».

R o u s s e a u, și care exprimă această atitudine, s'ar reduce astfel la o simplă stabilire de raporturi raționale, căreia nu i s'ar putea fixa o dată certă, într-un cât s'a produs poate numai încetul cu încetul, într'un lung interval de timp. Ceea ce importă, pentru dreptul politic, e numai faptul că ordinea juridică există, și că, în lăuntrul ei, un om nu e un cetățean al Statului respectiv decât numai în virtutea legii și numai într-un cât i se supune. Dacă o respinge, ridicându-se împotriva ei, se pune el însuși în afară de lege și nu mai poate beneficia de protecția ordinii juridice pe care o întemeiază ea. Autoritatea Statului respectiv, nu numai că nu-l mai poate apăra, dar încă are dreptul să ia împotriva-i măsurile cuvenite. Ceea ce înseamnă că revoluția, prin care supușii unui Stat se ridică în contra ordinii juridice stabilite, spre a o modifica cu forța, nu poate fi admisă ca legitimă. Când acea ordine le pare nedreaptă, cetățenii pot cere pe căi legale, amendarea ei, dar, până atunci, trebuie să i se supună. Căci numai autoritatea Statului, — oricine ar reprezenta-o, — are dreptul să modifice structura lui juridică.

De altfel, actele revoluționare sunt adesea lipsite de logica cea mai elementară. Decapitarea lui Carol I, în Anglia, sau a lui Ludovic al XVI-lea, în Franța, bunăoară, nu numai că n'aveau sens, din punct de vedere politic, dar erau, din punct de vedere juridic, crime pure și simple. Căci, din momentul ce fuseseră detronați, ei nu mai erau suverani, ci simpli particulari. Iar în persoanele unor simpli particulari nu se puteau pedepsi greșelile unor suverani. Așa, încât, ne mai atingând pe adevărații culpabili, decapitarea lor nu mai era o pedeapsă, care să poată fi justificată ca atare, și devenea o crimă.

Dacă însă revoluțiile, în general, sunt mișcări arbitrare, căroră nu li se poate recunoaște legitimitatea, există totuși cazuri, în care mișcărilor de acest fel, având un punct de plecare legal, pot revendica dreptul de a modifica structura politică a unui Stat, chiar când o fac pe căi violente, fără a li se putea contesta legitimitatea. Acesta a fost, bunăoară, cazul Revoluției franceze dela 1789. Ludovic al XVI-lea, convocând Statele Generale, renunțase, prin aceasta, să ia

el însuși măsurile cerute de greaua situație financiară a țării sale, și le transferase astfel puterea sa legislativă. Faptul că, în exercițiul acestei puteri, Statele Generale, legal întrunite, fuseseră aduse de împrejurări să ia atitudini violente, nu le ridică dreptul de a legifera așa cum au legiferat. De altfel, chiar când originea unei revoluții nu se poate legitima, rezultatele ei, — dacă au dus în adevăr la stabilirea unei ordini juridice propriu zise, — trebuie să fie respectate. Cetățenii Statului respectiv trebuie adică să se supună noiei ordine juridice, care a luat naștere astfel. Altfel, revoluția ar continua, în sens invers. Dar acest motiv utilitar, oricât ar fi de important din punct de vedere practic, nu e singurul care trebuie să impună respectul rezultatelor la care duce o revoluție. În principiu, cetățenii unui Stat sunt datori să se supună ordinii juridice stabilite, oricare ar fi originea ei, urmărindu-i îndreptarea, dacă o cred necesară, pe căi exclusiv legale.

Ar mai fi de relevat, ca mai importante, din această parte a operei lui Kant, raporturile Statului cu Biserica, și dreptul lui de a pedepsi pe cei ce îi nesocotesc legile. Din primul punct de vedere, autorul « Metafizicei moravurilor » are idei foarte înaintate. El preconizează, anume indiferența Statului în materie religioasă. Ca credință subiectivă, ce rămâne închisă în conștiința fiecăruia, religia este o afacere privată, ce nu poate interesa Statul, cu atât mai mult cu cât scapă oricărui control al lui. Numai întrucât se manifestează în afară, prin acte rituale, care pot atinge ordinea publică, Statul are dreptul să supravegheze funcționarea diferitelor biserici, — nu din punctul de vedere al credințelor pe care le au, ci din acela al « cultelor » prin care se manifestează ele. S'o supravegheze și în același timp, s'o ocrotească, întrucât reprezintă o nevoie sufletească a supușilor săi. S'o ocrotească, anume, asigurându-i libertatea neturburată, — întrucât nu atinge întru nimic ordinea publică. Iar spre a o putea face, cu toată nepărtinirea, Statul nu trebuie să adopte o religie oficială, și nu trebuie să plătească, el, personalul eclesiastic al niciunei confesiuni. Credincioșii diferitelor religii trebuie să-și întrețină singuri bisericile. În sfârșit, credințele reli-

gioase nu trebuie să constituie pentru niciun cetățean o piedecă a participării lui la trebile Statului.

Dreptul Statului de a pedepsi pe cei ce îi nesocotesc legile este incontestabil, ca o consecință rațională a datoriei lui de a garanta poporului, pe care îl reprezintă ca organism politic, ordinea judiciară. Dar fundamentul rațional al acestui drept nu este, cum cred unii juriști, utilitatea. Kant susține cu tărie că acest fundament îl constituie, exclusiv, justiția. Pedepsa nu este altceva decât reparația nedreptății pe care cel ce a comis un delict sau o crimă a făcut-o victimei sale. Principiul dreptului penal trebuie să fie astfel egalitatea pedepsei cu nedreptatea pe care trebuie s'o repare. Vechea lege a talionului, — «ochiu pentru ochiu, dinte pentru dinte», — era într-un tot conformă, după Kant, cu exigențele rațiunii. Fiecare trebuie să știe, deci, că atunci când fură sau lovește sau ucide un om, se fură, se lovește, se ucide pe sine însuși. Și fiindcă egalitatea pedepsei cu nedreptatea comisă nu e totdeauna posibilă, în înțelesul literal al cuvântului, ea se poate realiza prin compensație. Pedepsa celui ce a furat, bunăoară, poate consta într-o amendă de o valoare echivalentă. Într'un singur caz, din nefericire, compensația nu e posibilă: în cazul uciderii cu premeditare. Viața unui om e fără preț; un echivalent al ei nu există prin urmare. Egalitatea pedepsei cu nedreptatea comisă reclamă deci, neapărat, ca cel ce a ucis să fie ucis. Execuția lui trebuie să se facă însă în modul cel mai simplu cu putință, fără chinurile la care recurgeau uneori cei vechi, al căror drept penal era adesea lipsit de omenie.

Nu puțini juriști cred, cum se știe, că fundamentul dreptului, pe care îl posedă societatea, de a pedepsi pe cei ce îi nesocotesc legile, este utilitatea. Este util, mai întâi, pentru societate, ca, prin pedepsele pe care le aplică infractorilor, să dea un exemplu care să împiedece pe alții de a mai comite infracțiuni. E util, apoi, și pentru infractori, ca, prin suferințele pe care li le impune pedeapsa, să-și dea seama de răul pe care l-au comis și să se îndrepteze. Motivele, pentru care Kant nu admite că interesul, atât al societății, cât și al infractorilor, constituie adevăratul fundament al dreptului de

a pedepsi, pun în evidență raționalismul său abstract și merită, ca atare, să ne oprim un moment asupra-le. Ideea, că justificarea unei pedepse trebuie căutată în utilitatea ei, nu i se pare compatibilă cu principiile stabilite de Critica rațiunii practice. Imperativul categoric impune omului să-și facă datoria fără nicio considerație pentru urmările pe care le-ar avea îndeplinirea ei. Valoarea moralității nu stă prin urmare în utilitatea ei. Dacă ar fi așa, imoralitatea ar putea fi admisă, și ea, atunci când poate fi de folos. Omul ar putea, bunăoară, să mintă, atunci când minciuna lui ar duce la rezultate bune. Pentru Kant însă, datoria de a nu minți este, cum am văzut, absolută. Ceea ce înseamnă că justiția, ca formă a moralității își are valoarea în ea însăși; prețul ei nu atârna de efectele utile pe care le poate avea. Iar justiția reclamă ca cel ce a nesocotit-o să fie pedepsit, pentru ca nedreptatea pe care a comis-o să fie reparată, chiar când această reparație nu poate fi de niciun folos, ca atunci, bunăoară, când un asasin e pedepsit cu moartea. Că execuția lui ar fi un exemplu care ar opri pe alții să mai comită asasinate, nu e sigur. Deși e foarte veche, pedeapsa cu moartea n'a făcut până acum să dispară asasinatele. Sigur e numai că societatea, prin executarea unui asasin, pierde un membru al ei, — ceea ce nu este, numaidecât, o utilitate. Iar ideea că, în cazurile când nu i se ia unui infractor viața, pedeapsa îl poate face, prin suferințele pe care i le impune, să se îndrepteze, e contrară principiului demnității omenești, după care un om nu poate fi « ameliorat » în contra voinței lui, așa cum e « dresat » un animal. Am văzut de altfel că, după « Critica rațiunii practice » și după « Religia în limitele rațiunii », progresul moral nu poate fi determinat de mobiluri empirice, datorite sensibilității, cum ar fi suferințele pe care i le poate pricinui unui infractor o pedeapsă oarecare.

IV

Dreptul politic, de care ne-am ocupat până acum, nu e de ajuns ca să asigure stabilirea, printre oameni, a ordinei juridice, atât de necesare conviețuirii și conlucrării lor. El n'o

asigură, în adevăr, decât pentru oamenii ce alcătuiesc, în limitele unui Stat, unul și același popor. Nu există însă pe lume numai un singur popor. Există mai multe. Există chiar foarte multe, — și, suprafața pământului nefiind prea mare, contactul dintre ele este inevitabil. Ele nu pot adică să nu intre în raporturi unele cu altele, — și întrebarea ce se ridică este, dacă raporturile dintre aceste mari colectivități pot fi regulate prin legi, ca cele dintre oamenii individuali, dacă se poate stabili cu alte cuvinte, și între popoare o ordine juridică, menită să le asigure, cu dreptatea cerută de rațiune, conviețuirea și conlucrarea.

Istoria ne arată că raporturile dintre popoare au fost, în trecut, iar experiența ne silește să constatăm că ele sunt încă, în prezent, ceea ce erau raporturile dintre oamenii individuali la început, atunci când ei se găseau în « starea naturală », dinainte de « ordinea juridică », pe care a consacrat-o « dreptul public ». În acea stare naturală, nimeni n'avea niciun drept, recunoscut de toți ceilalți, și nicio autoritate nu impunea tuturor respectul drepturilor fiecăruia. Posesiunile de fapt nu constituiau încă proprietăți de drept; ele erau, ca atare, provizorii, rămânând pururea la discreția celor ce, pe lângă voință, aveau și puterea să și le însușească. Ceea ce regula adică raporturile, de orice fel, dintre oameni, era forța, nu dreptul. Ceea ce însemnează că « starea naturală » a oamenilor, dela început, era o stare de războiu, ce putea fi considerat ca permanent, chiar și atunci când nu era vizibil, când nu se manifesta adică prin lupte propriu zise.

Aceasta, zice K a n t, e starea în care se găsesc încă popoarele, din punctul de vedere al raporturilor dintre ele. Teritoriile pe care s'au așezat, oricât de mare le-ar fi vechimea, bunurile pe care le-au acumulat, cu oricât de multă muncă le-ar fi agonisit membrii lor, nu sunt încă decât posesiuni provizorii, ce rămân la discreția raporturilor de forță. Un popor mai puternic, dacă vrea, poate oricând, printr'un războiu, să-și însușească teritoriul și bunurile unui popor mai slab. Această posibilitate, pe care nimeni n'o poate tăgădui, face ca popoarele să trăiască, unele față de altele, într'o stare de ostilitate, care e permanentă, chiar și atunci

când nu e decât latentă. Așa numita « pace », de care « se bucură » din când în când popoarele, nu este în realitate decât un armistițiu. Dovadă e faptul că în perioadele de așa zisă « pace », popoarele își păstrează armatele, le sporesc și le perfecționează, se țin în curent cu progresele tehnicei militare și fac toate sacrificiile ca să-și procure armele cele mai nouă, se uită cu grijă împrejur, în toate direcțiile, și-și pregătesc planurile de războiu pentru toate eventualitățile, iar agenții lor diplomatici din străinătate sunt veșnic la pândă, ca să vadă de unde poate veni primejdia.

Intrebarea ce se ridică, — ce s'a ridicat, de fapt, de mult, — în fața acestei situații, este, dacă ea nu comportă, totuși, o regulare juridică oarecare. Această preocupare a dus la apariția, ca teorie pură și simplă mai întâi a « dreptului ginților », — și apoi la unele măsuri care i-au permis să înceapă a se aplica, în practică. Dată fiind « starea naturală », în care se găsesc popoarele, și care, cum am văzut, nu e decât o stare de războiu, dreptul ginților n'a putut fi decât un drept al războiului. În primul rând, cel puțin. Căci, cum se știe din istoria lui, și cum vom vedea mai departe, alături de dreptul războiului, dreptul ginților mai cuprinde și un drept al păcii.

Cel dintâi principiu, în dreptul războiului, nu poate fi, din punctul de vedere al rațiunii, decât cel care determină legitimitatea recursului la forță. Iar rolul lui nu poate fi decât să indice cazurile, în care popoarele au dreptul să înceapă un războiu. Cazurile de acest fel se reduc, după Kant la două. Un popor este îndreptățit să facă uz de arme, atunci când se găsește în legitimă apărare. În legitimă apărare, însă, se găsește un popor, în două cazuri, diferite în formă, dar de o gravitate egală în fond. Și anume, atunci când este atacat, efectiv, de un alt popor care năvălește pe teritoriul său, și atunci când este amenințat, în chip neîndoios, să fie atacat de un popor, care se înarmează febril și își concentrează trupele la hotarele sale. Războiul este adică legitim, când este defensiv sau preventiv. În schimb nu este legitim războiul de cucerire sau de exterminare, — războiul care urmărește, nu apărarea teritoriului propriu, ci acapararea unui teritoriu străin, nu conservarea poporului propriu, ci nimicirea unui

popor străin. Un asemenea războiu, dreptul ginților, ca manifestare a rațiunii, îl condamnă, ca lipsit de orîșice justificare morală.

Odată deslănțuit, în cazurile în care este îndreptățit, războiul trebuie să se supună, în desfășurarea lui, la unele reguli, care se pot rezuma într'un principiu esențial. Și anume, beligeranții trebuie să se poarte unii cu alții, așa, încât să nu facă imposibilă încheierea păcii. Poporul atacat, singurul pentru care războiul e legitim, are dreptul să se folosească, pentru apărarea sa, de toate mijloacele ce se pot subsuma acestui principiu. El trebuie să cruțe, când pătrunde el însuși pe teritoriul adversarului său, populația civilă, iar față de soldații lui trebuie să evite cruzimile inutile. Numai așa se poate împiedica izbucnirea resentimentelor veșnice, a urilor nestinse, care, nu numai că pot prelungi războiul în curs, dar pot provoca, ulterior, alte războaie. Cei ce, în furia oarbă a luptelor, caută să pricinuiască adversarilor cât mai multe și mai mari suferințe, uită că războiul nu este un scop în sine, care să poată fi urmărit pentru el însuși. El nu este decât un mijloc de a regula diferendele ce nu se pot înlătura altfel, scopul final rămânând întoarcerea, prin repararea nedreptăților, la starea de pace, — singura care poate să convină, în mod permanent, oamenilor. Pacea singură, în adevăr, poate fi un scop în sine, — cu condiția, firește, să fie întemeiată pe dreptate.

La acest principiu esențial, pe care trebuie să-l respecte, în propriul lor interes, cei ce se războiesc, se mai adaugă încă unul, — accesoriu, din punct de vedere practic, dar nu mai puțin important, din punct de vedere moral. Dintre mijloacele de care se pot servi beligeranții, trebuiesc excluse cele ce, înjosind demnitatea omenească, fac un rău mai mare și mai durabil, decât folosul pe care li-l pot aduce momentan. Asemenea mijloace sunt: minciuna, înșelăciunea, trădarea, asasinatul, — care încurajând ignominia, proslăvind-o chiar, paralizează avântul ideal al sufletului omenesc către perfecțiunea morală, în care stă tot prețul vieții.

Când un războiu se termină, prin victoria unuia din beligeranți, învingătorul are dreptul, dela sine înțeles, să dicteze

condițiile păcii. De acest drept, însă, rațiunea îi cere să uzeze cu moderație. Tratatul de pace nu trebuie să cuprindă clauze care să devină, ulterior, cauze ale unui nou războiu. Pacea nu trebuie încheiată decât în condiții, care să facă posibilă uitarea războiului.

În sfârșit, alături de dreptul războiului, dreptul ginților mai cuprinde și dreptul păcii, — care se reduce la câteva principii foarte simple. Cel dintâi este dreptul celor ce nu iau parte la un războiu de a se declara neutri, — ceea ce impune beligeranților datoria de a nu le cere niciun serviciu, de nicio natură, care ar putea favoriza pe unul din ei în dauna celuilalt. A proceda altfel, a recurge la presiuni, numai morale sau chiar de fapt, pentru a obține astfel de servicii, ar însemna din partea beligeranților, o violare a neutralității celor ce nu iau parte la războiul dintre ei. Al doilea principiu al dreptului păcii este dreptul tuturor popoarelor de a contracta, între ele, alianțe defensive, spre a preveni războiul. Al treilea principiu, în sfârșit, al dreptului păcii, privește o eventuală generalizare a alianțelor de acest fel, — sau, mai exact o asociație a tuturor popoarelor de pe lume, în scopul de a face imposibil războiul, înlocuindu-l definitiv, cu alte modalități, strict juridice, de a regula diferențele dintre ele. Utilizarea unor asemenea modalități însă, ar reclama, în practică, instituirea unei autorități, unice, superioare aceleia a diferitelor State, în care trăiesc diferitele popoare. Și această considerație ne duce la dreptul cosmopolitic, care am zis că regulează, sau ar trebui să reguleze, raporturile dintre oameni ca membri ai unei asemenea uniuni mondiale, sau, cum zice K a n t, ca « cetățeni ai lumii » (als Weltbürger).

V

Ca atare, dreptul cosmopolitic presupune, evident, existența unui organism politic general, care să înglobeze, într-o unitate superioară, organismele politice, individuale ale diferitelor popoare, — un Supra-Stat, care să întrunească, în vastele sale cadre, toate celelalte State de pe lume. Întru cât,

însă, o asemenea formație politică nu există încă, se înțelege fără greutate că dreptul cosmopolitic n'ar putea lua ființă decât odată cu ea. Și întrebarea inevitabilă, care se ridică dinaintea noastră, este, cum s'ar putea ajunge la un asemenea rezultat, care, întronând o ordine juridică, universală, ar înlătura multe nedreptăți și suferințe, ce nu se pot încă înlătura în starea actuală a lumii, — ar face în primul rând imposibile războaiele dintre State, așa cum a făcut imposibil recursul la violență între supușii unuia și aceluiași Stat ordine juridică stabilită înlăuntrul lui.

La o asemenea organizare politică a lumii nu s'ar putea ajunge, după părerea lui K a n t, decât pornind dela nevoia, firească și adâncă, de pace a tuturor oamenilor fără deosebire, — a tuturor oamenilor normali, se înțelege, a căror structură sufletească n'a rămas îndărătul evoluției generale a omenirii. Și nu mai încapă îndoială că toate popoarele ar dori din toată inima, să vadă regulându-se diferendele dintre ele fără dureroasele jertfe de sânge și fără pagubele materiale enorme ale războaielor, pe căi strict juridice, — dacă ar avea siguranța că o asemenea regulare s'ar putea face, cu deplină dreptate, de către o autoritate superioară, capabilă să silească forța, oricât ar fi de mare, să se închine dinaintea justiției, chiar când ar fi penibilă.

În această direcție trebuie dar să se îndrepteze, mai întâi, eforturile celor ce ar voi să vadă întronându-se în lume o ordine juridică universală, la a cărei funcționare normală ar urma să vegheze dreptul cosmopolitic. Și K a n t n'a pregătit să-și facă datoria de a contribui, din punct de vedere ideologic, la îndrumarea opiniei publice culte pe această cale, publicând o « schiță filosofică » a unui « proiect de pace perpetuă ». Sub titlul original « Zum ewigen Frieden » și cu subtitlul « Ein philosophischer Entwurf », mica sa lucrare cu acest conținut a fost publicată în 1795. Și mai înainte însă, în diferitele sale scrieri în care putea fi vorba de așa ceva, filosoful susținuse idei analoage. În 1784, bunăoară, în studiul său « Idee a unei istorii universale din punct de vedere cosmopolitic », menționând « proiectul de pace perpetuă » al Abatelui de Saint-Pierre, K a n t îl apăra în contra

criticilor ironice, pe care i le aduseseră, la începutul și în cursul veacului al XVIII-lea, chiar și unii gânditori de frunte, ca Leibniz, Voltaire și Rousseau. Singura învinuire pe care i-o aducea, în studiul citat, predecesorului său francez, era că fusese prea optimist, crezând, cu prea multă ușurință, în realizarea prea apropiată a planului său umanitar. Dar susținea el însuși, cu tărie, că numai realizarea unui asemenea plan, numai instituirea unei alianțe a tuturor popoarelor; — a celor mai multe în orice caz, sau, cel puțin a celor mai puternice, — în scopul de a impune lumii întregi pacea, ar putea scăpa definitiv omenirea de nenumăratele nenorociri ale neconținutelor războaie, permițând astfel progresului general al civilizației să ia un avânt nemaivăzut. Iar doi ani mai târziu, în 1786, adăuga, în studiul asupra « Inceputului probabil al istoriei omenirii », că cele mai mari pagube și suferințe le pricinuesc oamenilor războaiele, nu numai prin jertfele pe care le impune desfășurarea lor de fapt, care, cel puțin, e limitată, în spațiu și în timp, ci și mai ales, prin cele pe care le reclamă pregătirea lor, care, din nefericire, e generală și permanentă, constituind grija cea mai însemnată a tuturor popoarelor.

Revenind, în sfârșit, în « Metafizica moravurilor », — cu prilejul scurtei schițări, la care am zis că s'a mărginit într'însa, a « dreptului cosmopolitic », — asupra acestui flagel al războaielor, care bântue veșnic, ca un blestem neispășit, omenirea nenorocită, Kant susținea că popoarele aveau, față de ele însele mai întâi și față de întregul neam omenesc apoi, datoria morală să încerce măcar a ieși, încetul cu încetul, din starea de samavolnicie barbară și de violență sângeroasă, în care, spre rușinea lor, mai trăiau încă, după atâtea milenii de civilizație, ca sălbaticii din timpurile preistorice. S'o încerce, anume, prin încheierea unei alianțe, prin care să se oblige, nu numai a nu se amesteca în neînțelegerile lor lăuntrice, nu numai a căuta să rezolve diferendele dintre ele pe calea tratativelor pașnice, întemeiate pe dreptate și omenie, dar și să se apere în comun, împotriva oricărui atac din partea acelorora, care n'ar fi aderat la învoiala lor. Și adăuga,

spre a nu speria pe nimeni, că nu era nicidecum nevoie ca popoarele ce ar lua această cale să renunțe la personalitatea lor politică, spre a se contopi într'o «republică universală». Era de ajuns ca ele să formeze o «confederație», asemenea cu aceea a cetăților grecești din antichitatea clasică, căreia juriștii romani îi daseră numele de «foedus amphictyonum». Acea confederație ar fi reprezentată printr'un «congres permanent», în care delegații statelor aliate ar examina, fără întrerupere, în lumina interesului comun de a păstra pacea și în conformitate cu regulile dreptului cosmopolitic, toate dificultățile ce s'ar ivi în raporturile dintre ele. Iar ca o dovadă că independența popoarelor ar rămânea, altfel, neștirbită, niciunul n'ar fi silit să intre într'o asemenea confederație, nici n'ar fi împiedecat să iasă dintr'însa; libertatea fiecăruia din ele ar rămânea adică întreagă.

Că o asemenea confederație nu era imposibilă, i-o arăta lui K a n t faptul, — la care făcea aluzie el însuși, sub o formă ce e drept, puțin potrivită cu realitatea istorică, — că principalele puteri europene se întruniseră la începutul veacului al XVIII-lea, în două conferințe, — la Haga, în 1709, și la Gestrudydenberg în 1710, — încercând să rezolve prin tratative pașnice neînțelegerile dintre ele. Că nu izbutiseră atunci, nu era numaidecât o dovadă că n'ar izbuti niciodată, dacă ar mai încerca. El credea, în orice caz, că numai pe această cale se putea constitui un drept cosmopolitic, după prescripțiile căruia să se poată rezolva diferendele dintre popoare așa cum se rezolvă diferendele dintre indivizi, printr'o procedură judecătorească, adică printr'un proces care, încetând de a mai fi politic, ar deveni civil. Această credință dovedea că lui K a n t îi trecea pe dinaintea ochilor minții viziunea unei Curți internaționale de justiție, — ca cea care avea să se pună în discuție, cu un veac mai târziu, la Conferința universală a păcii, convocată în 1899 la Haga, din inițiativa țarului Nicolae al II-lea al Rusiei. Ceea ce i s'ar fi părut imposibil, dacă ar fi putut prevedea întrunirea unei asemenea conferințe, ar fi fost desigur, că tocmai țara sa avea să se opună la înființarea unei asemenea instituții, cu

puteri judecătorești reale ¹⁾. N'a putut astfel să ia naștere decât o Curte de arbitraj facultativ, dinaintea căreia nimeni nu era obligat să se prezinte, — dar care a însemnat totuși o dată și a constituit un început de orientare, în direcția pe care o recomanda K a n t. Iar ideea unei « alianțe a popoarelor » pe care o preconiza el, ca unic mijloc posibil de a se ajunge la o pace durabilă, a fost reluată, la începutul veacului nostru, de W i l s o n, președintele Statelor-Unite ale Americii. În discursul pe care l-a ținut în Senat la 22 Ianuarie 1917, — în timpul războiului mondial, — acela care avea să propună nu ca filosof, ci ca om politic, înființarea unei « Ligi a națiunilor », a declarat că pacea pe care urmau să o încheie puterile beligerante, nu se putea întemeia numai pe acorduri între ele, ci, pentru ca să fie durabilă, reclama ceva mai mult: o garanție a tuturor popoarelor lumii. « Numai acordurile puterilor beligerante, — zicea el, — ar putea foarte bine să nu asigure pacea. Va fi absolut necesar să se creeze o forță care să garanteze perenitatea soluției la care se va ajunge, o forță atât de superioară aceleia a fiecăreia din națiunile angajate acum în războiu și a oricărei alianțe formate sau proiectate până acum, încât nicio națiune și nicio combinație probabilă de națiuni, să nu-i poată rezista. Pentru ca pacea viitoare să fie durabilă, ea trebuie să fie asigurată de forța superioară și organizată a omenirii întregi » ²⁾. Căci, — zisese, cu un an mai înainte, același orator, într-un curs pe care îl ținuse la 27 Mai 1916, la congresul Ligii americane pentru întărirea păcii (League to enforce peace), « lumea are dreptul să fie scutită de orice turburare a păcii sale, care și-ar avea izvorul în agresiunea, produsă de disprețul drepturilor firești ale popoarelor » ³⁾. Iar pentru « organizarea » forței superioare a omenirii, W i l s o n a propus, după modelul preconizat de K a n t, înființarea Ligii Națiunilor. E cu atât mai interesant, prin urmare, să vedem care era mo-

¹⁾ Cf. Charles Dupuis, *Le droit des gens et les rapports des grandes puissances avec les autres états avant le pacte de la Société des Nations*, Paris 1921, p. 366.

²⁾ Charles Dupuis, *Op. cit.*, p. 418.

³⁾ *Id.*, *ibid.*, p. 417.

delul în chestie, așa cum se înfățișa în proiectul de pace perpetuă, pe care îl publicase filosoful în 1795.

Cum era firesc, de vreme ce nu s'ar fi putut realiza decât printr'o învoire expresă a părților contractante, proiectul în chestie avea forma unui tratat în regulă, ale cărui dispoziții se fixau în « articole » precise. Cele dintâi șease purtau titlul de « articole preliminarii » și stabileau condițiile negative ale păcii, a cărei asigurare definitivă se urmărea. Ele erau cele următoare:

1. « Niciun tratat de pace nu poate fi considerat ca atare, dacă a fost încheiat cu rezerva materiei unui nou războiu ». Un asemenea tratat n'ar mai fi decât un armistițiu. El n'ar putea merita, cu adevărat, numele de tratat de pace, decât numai dacă ar înlătura orice pretext al unui conflict armat ulterior.

2. « Niciun Stat independent nu poate fi dobândit de un altul prin moștenire, prin schimb, prin vânzare sau prin donație ». Achizițiile de acest fel pot deslănțui războaie între competitorii, — cu sau fără « drepturi de succesiune », — sau pot provoca răscoale ale popoarelor de care se dispune astfel, fără voia lor. Căci un popor este o personalitate morală colectivă, de care, ca și de personalitățile morale individuale, nu poate să dispună nimeni. Dreptul acesta nu-l au decât ele însele.

3. « Armatele permanente trebuie să înceteze cu timpul, de a mai exista ». Ele duc, în adevăr, la anumite intervale, la războaie ce nu mai pot fi evitate, — întrucât, din cauza întrecerii popoarelor de a se înarma, fiecare, mai bine decât cele ce le pot amenința, războiul apare, din când în când, ca mai puțin costisitor, prin compensațiile pe care le poate aduce, decât o pace lipsită de rentabilitatea. A întreține, de altfel, în mod permanent, soldați, adică oameni plătiți cu o « soldă », pentru ca să exercite meseria de ucigași, înseamnă a-i degrada moralmente și a face unei părți însemnate a omenirii o educație de-a-dreptul contrară oricărei tendințe de progres moral. Singura formă admisibilă, pentru siguranța Statelor, este ca cetățenii lor să fie chemați, periodic, să învețe mânăuirea armelor, spre a se pregăti astfel să le apere în contra atacurilor din afară.

4. « Un Stat nu poate să contracteze datorii interne pentru interese externe ». Prin ușurința cu care se pot realiza, împrumuturile de acest fel, înlesnind războaiele, pot contribui la deslănțuirea lor, — și, putând fi repetate, duc cu siguranță la mizeria poporului respectiv.

5. « Niciun Stat nu trebuie să intervină, cu forța armată, în afacerile interne ale unui alt Stat ». O asemenea intervenție fiind contrară dreptului exclusiv al fiecărui popor de a dispune singur, ca personalitate morală, de sine însuși, din punctul de vedere al constituției sale interne și al formei sale de guvernământ, este mai totdeauna, prin relațiunile pe care le provoacă o cauză directă de războiu.

6. « Niciun Stat, în războiu cu un altul, nu trebuie să recurgă la mijloace care ar face imposibilă restabilirea, la încheierea păcii, a încrederii reciproce ». Asemenea mijloace ar fi asasinatul, violarea capitulațiilor, îndemnul la trădare, etc. A întrebuița asemenea arme ar însemna a uita că războiul nu poate avea alt scop decât restabilirea păcii, pe baze care să-i asigure mai bine existența decât stările de lucruri care au provocat ostilitățile.

După aceste șase articole « preliminarii », care hotărau ce nu trebuiau să facă statele contractante, urmau alte trei « decisive », care stabileau ce erau obligate să facă ele, pentru asigurarea unei păci durabile. Ele erau cele următoare:

1. « Constituția civilă a fiecărui Stat trebuie să fie republicană ». Această formă de guvernământ asigură, în adevăr, mai bine păstrarea păcii. În Statele cu regim despotic, suveranii își fac adesea planuri imperialiste, de extensiune teritorială, care, nu arareori, dacă nu totdeauna, le sunt inspirate de dorințele lor ambițioase de a figura în istorie ca mari cuceritori. În Statele cu regim democratic însă, puterea legislativă, care hotărăște în ultimă instanță, este o emanație directă a voinței populare. Iar popoarele, care duc tot greul războaielor, din toate punctele de vedere, nu se pot hotărî ușor să le facă, atunci când nu li se par absolut necesare, atunci când adică nu sunt atacate sau, cel puțin, amenințate serios de nimeni. Gândurile de cucerire, care fac adesea din

războaie, pentru monarhii absoluți ce le deslănțuesc, o chestie de prestigiu personal, — ba chiar, întru cât ei scontează de obicei un succes ce le pare sigur, o adevărată « partidă de plăcere », — le sunt străine maselor populare, ce rămân, din această cauză, mult mai pașnice. De altfel, structura republicană a Statelor este, cum am văzut, cea care corespunde mai bine cu idealul moral al raporturilor dintre oameni, fiindcă le asigură « libertatea civilă » și « egalitatea juridică ». Fără a se referi la R o u s s e a u, dar sub influența vădită a ideilor lui, K a n t definește libertatea civilă ca fiind pentru cetățenii unui Stat, facultatea de a nu asculta de alte legi decât de acelea la stabilirea cărora și-au putut da, ei înșiși, consimțământul. Scriitorul francez zisese, cum se știe, că cea mai bună formă de guvernământ nu poate fi decât aceea, în care cetățenii, supunându-se legilor, nu se supun decât propriei lor voințe. Iar realitatea juridică o definește K a n t zicând că este acel raport dintre cetățenii unui Stat, în virtutea căruia niciunul dintre ei n'ar putea obliga pe un altul să facă un lucru, pe care acela nu l-ar putea obliga la rândul său să-l facă el însuși.

2. « Dreptul ginților se va întemeia pe o federație a Statelor independente, pe alianța popoarelor ». Pentru ca omenirea să iasă, în adevăr, din « starea naturală », în care nu dreptul, ci forța hotărăște totul, care este adică o stare de războiu permanent, chiar când ostilitatea nu e decât latentă, nu există alt mijloc decât ca popoarele să se întrunească, în deplină libertate, într'o « cetate a ginților » (*Civitas gentium*), cu o « ordine juridică » ce ar fixa drepturile și datoriile fiecăruia dintre ele. Iar la respectarea acelor drepturi și datorii ar veghea o « alianță a popoarelor », care ar împiedeca diferendele, ce s'ar naște cu privire la ele, să ia forme violente, opunându-se, la nevoie cu forța, războaielor. O asemenea alianță n'ar putea deveni dela început generală. Ea n'ar putea îngloba adică, din primul moment, toate popoarele de pe pământ. Ar fi de ajuns, însă, ca unele, chiar și numai două-trei din popoarele mai înaintate în cultură, să ia o asemenea inițiativă, pentru ca celelalte să adere, succesiv, la alianța lor, care n'ar putea să nu le fie

de folos tuturor deopotrivă, — ba chiar, Statelor mai mici și mai slabe mult mai de folos decât celor mai mari și mai puternice.

3. « Dreptul cosmopolitic trebuie să se mărginească la condițiile unei ospitalități universale ». După dreptul ginților, care, în virtutea articolului precedent, ar avea să reguleze raporturile dintre State, în lăuntrul federației generale pe care ar alcătui-o, dreptul cosmopolitic ar avea să reguleze raporturile dintre cetățenii lor, ca membri ai acelei federații, sau ca « cetățeni ai lumii » întregi, nu numai ai un Stat anumit. Raporturile acestea, rațiunea le reduce la un drept de ospitalitatea universală. Fiecare cetățean al unui Stat anumit, când pătrunde pe teritoriul unui alt Stat, are dreptul să fie bine primit, precum și să se bucure, din partea autorităților locale, de aceeași protecție ca și indigenii, dar numai ca oaspete. Dreptul de a se stabili, definitiv, printre indigeni, și de a se amesteca, apoi, în afacerile interne ale Statului respectiv, nu-l poate avea. Dreptul cosmopolitic îl refuză categoric, în interesul păcii generale. Căci amestecurile de acest fel provoacă adesea incidente care pot duce la războaie. Kant se arăta îngrijorat mai ales de imperialismul unora dintre puterile europene, care, sub pretextul că voiau să înlesnească și să desvolte comerțul internațional, își trimeteau supușii să se așeze în țări străine, din alte continente mai ales, — în India, în China, în Japonia, bunăoară, — spre a se putea amesteca apoi în treburile lor lăuntrice. Articolul de care e vorba era adică îndreptat în contra tendințelor de colonizare, ce deveneau pe acea vreme din ce în ce mai vizibile, și în care Kant vedea o nouă primejdie pentru pacea lumii.

După aceste nouă articole, ale tratatului prin care ar fi urmat să ia ființă, în forme juridice, mult dorita « pace veșnică », Kant a simțit nevoia să mai adauge ceva. Într-o mică dezvoltare teoretică, s'a străduit să arate că realizarea proiectului său nu era nicidecum imposibilă, iar într'un « articol secret » a recomandat oamenilor politici să consulte, în această privință, pe filosofi. În primul din aceste adaose, filosoful susținea că natura însăși împinge, prin mecanismul firesc al

sensibilității omenеști, la încheierea unei păci definitive, a cărei posibilitate de realizare o garantează astfel ea însăși. Intrucât au suferit și suferă atât de mult din cauza războaielor, toți oamenii normali au dorit și doresc, în mod natural, pacea. Au făcut chiar și fac, pentru ca s'o aibă, sacrificii mari. Istoria ne arată că nu arareori, în trecutul mai îndepărtat al omenirii, populații întregi au părăsit ținuturile în care trăiau și, pentru ca să scape de atacurile vecinilor, s'au așezat în regiuni, mult mai puțin ospitaliere, dar nelocuite încă. Ce căutau ele, prin asemenea emigrări penibile, dacă nu pacea? Tot așa, formarea Statelor, fără de care nu s'ar fi putut stabili ordinea juridică, în viața fiecărui popor în parte, a fost impusă, în primul rând, de nevoia apărării în contra atacurilor dinafară. Pentru ca să-și asigure adică o pace măcar vremelnică, ridicându-și puterea de rezistență la un nivel care să intimideze și să țină astfel în frâu pe vecini, oamenii au consimțit să-și jertfească o parte din libertatea de care se bucurau, în starea naturală în care trăiau la început, supunându-se unor autorități, menite să-i pregătească pentru acțiuni mai disciplinate, și deci mai unitare și mai eficace. Tot așa, în sfârșit, mulțimea și varietatea dorințelor omenеști, impunând schimbul neconținut al lucrurilor necesare vieții, pe care le produc, după materiile prime ale regiunilor în care locuiesc diferitele popoare, au dus la așa numitul « comerț », care a luat, în decursul timpurilor, o dezvoltare din ce în ce mai mare. Războiul însă, împiedecând, uneori pentru multă vreme, comunicațiile dintre diferitele țări, face ca aprovizionarea lor cu cele necesare vieții să devină foarte anevoioasă sau chiar imposibilă. Iar oamenii, cari nu pot să nu sufere de lipsa lor, sunt siliți, oricât ar fi de războinici, să dorească pacea.

Natura omenească însăși reclamă, așa dar, pacea, și, făcând-o atât de mult dorită, îi asigură posibilitatea realizării, în condițiile de perenitate la care tinde tratatul proiectat. Numai că, oamenii politici nu văd totdeauna destul de limpede aceste lucruri, — și, de aceea, nu le pot utiliza așa cum ar trebui. E deci nevoie de intervenția celor ce le văd mai bine decât ei, — adică a filosofilor. Această intervenție trebuie

s'o prevadă prin urmare tratatul ce ar urma a se încheia. S'o prevadă, anume fără a atinge întru nimic prestigiul conducătorilor de Stat, cărora li s'ar recomanda numai, fără a-i obliga, să ia și avizul filosofilor, înainte de a începe un războiu. Iar această recomandare ar forma, pentru cât mai multă discreție, obiectul unui « articol secret », care ar fi astfel redactat: « Maximele filosofilor, asupra condițiilor care fac posibilă pacea perpetuă trebuie să fie luate în considerație de Statele înarmate pentru războiu ».

Acele maxime ar arăta, în adevăr, conducătorilor acelor State, care sunt exigențele morale ale rațiunii. Ele se rezumă în imperativul categoric: nu trebuie să se recurgă la războiu, cât timp sunt alte căi care pot duce la înțelegere. Sau, mai pe scurt și mai poruncitor: nu trebuie să existe războiu! Că acest imperativ categoric a rămas până acum un simplu ideal, e un fapt incontestabil, dar care nu dovedește că el nu se va putea realiza niciodată. Că, adică, omenirea n'a putut încă ajunge la pacea perpetuă, e, din nefericire, foarte adevărat. Dar acest fapt, profund regretabil, nu dovedește că ea nu va putea ajunge niciodată la această țintă ideală. Iar datoria tuturor, de a tinde, din toate puterile, la acest scop, devine cu atât mai mare, cu cât înaintarea necontenită, în cultură și civilizație, a omenirii întregi, permite oamenilor să creadă că ajung a fi, din ce în ce mai mult, ceea ce trebuie să fie, ca să fie în adevăr oameni.

VI

Să trecem, în sfârșit, la « Doctrina virtuții », care constituie a doua parte a « Metafizicei moravurilor ». Am zis că în această operă a sa K a n t își propune să prezinte omenirii, spre a-i înlesni apropierea de acea stare ideală către care, împinsă de nevoile ei sufletești, a tins totdeauna, un « sistem rațional al datoriiilor » ei — nu numai în mod abstract și în linii generale, ca în « Critica rațiunii practice » sau în « Religia în limitele rațiunii », ci în toate amănuntele concrete, care îi pot fi indispensabile, pentru o mai bună cunoaștere a lor.

Căci datoriile acestea, care decurg în fond dintr'una singură, — din datoria, anume, de a respecta legea morală, — sunt totuși numeroase și variate, în formele diferite pe care le iau, în diferitele împrejurări ale vieții omenești. Trebuie dar să le examinăm sub toate aceste forme, cu toate precauțiile necesare spre a nu ne rătăci în mulțimea și diversitatea lor, fără a pierde adică din vedere că, în fond, justificarea lor rămâne una și aceeași, rezidând în datoria fundamentală de a respecta legea morală, așa cum o cere fiecăruia imperativul categoric al conștiinței sale, impunându-i să se conformeze, în tot ce face, cu prescripțiile ei.

Conformarea aceasta însă, am zis că poate fi de două feluri, după « mobilurile » care o determină. Ea poate fi « exterioară », atunci când e determinată de motive ce se impun voinței omului din afară, de către lumea înconjurătoare, care îi afectează sensibilitatea. O asemenea « afecțiune » a sensibilității poate fi, bunăoară, teama de pedepsele cu care autoritățile publice amenință pe cei ce nesocotesc legea morală. O asemenea afecțiune mai poate fi, de asemenea, dorința de a beneficia de stima și considerația pe care opinia publică le arată celor ce respectă legea morală. Acestei conformități, pe care o determină numai motive venite din afară, prin mijlocirea sensibilității, îi dă K a n t, cum am văzut, numele de « legalitate ». Iar diferitele datorii ce iau naștere pe acest teren, al legalității pure și simple, le studiază K a n t în prima parte a « Metafizicei moravurilor », adică în « Doctrina dreptului », de care ne-am ocupat până acum. Conformarea, însă, cu legea morală mai poate fi și « interioară », atunci când e determinată numai de respectul legii morale, ca motiv rațional pur. Căci un asemenea motiv, avându-și izvorul în rațiunea proprie a celui ce respectă legea morală, este independent de lumea din afară și de modul cum afectează diversele ei influențe sensibilitatea lui. Acestei conformități autonome și, ca atare, strict lăuntrice, îi dă K a n t, cum am văzut, numele de « virtute ». Iar sistemul rațional al datorilor ce iau naștere pe acest teren, al virtuții, îl elaborează K a n t în a doua parte a « Metafizicei moravurilor », în studiul căreia urmează să intrăm acum.

Să precizăm mai întâi punctul de vedere din care se stabilește, într'însa, sistemul rațional al datoriei omului. Acest punct de plecare este acela al virtuții, nu al legalității pure și simple. Ce este însă virtutea? Este, am zis, conformarea cu legea morală, fără alt motiv, decât datoria de a o respecta în mod absolut. Ca atare, însă, virtutea nu e numai o simplă modalitate a reacțiunilor omului în fața solicitărilor, care îl împing în alte direcții, ale lumii exterioare. Ci mai este, evident și puterea pe care o presupune acea modalitate, puterea adică, a omului virtuos, de a da reacțiunilor sale formele care îl fac să merite acest nume. Virtutea, cu alte cuvinte, nu este numai o simplă atitudine pasivă a omului în fața vieții. Esența ei o constituie o putere activă, — puterea, anume de a înlătura motivele de acțiune ce i se impun omului din afară, puterea de a rezista adică, pornirilor sensibilității, care, sub influența împrejurărilor exterioare, îl pot îndemna, — și îl îndeamnă, de fapt, foarte adesea, — să nu mai respecte legea morală. Forma cea dintâi, forma elementară, a acestei puteri, e stăpânirea de sine. Iar formele ei mai înaintate, formele ei superioare, sunt ascetismul și sfințenia. Sub prima ei formă, stăpânirea de sine se manifestează prin curajul, adesea eroic, cu care omul rezistă ademenirilor seducătoare ale sensibilității, care tind, cu putere, să-l facă a nu mai respecta legea morală. Sub a doua formă a ei, — aceea a ascetismului, — stăpânirea de sine se manifestează prin tăria de voință cu care omul înlătură ademenirile sensibilității, chiar și atunci, când ele îl îndeamnă să respecte legea morală. Căci datoria lui este să respecte această lege pentru ea însăși, nu pentru urmările, plăcute pentru el, pe care le poate avea respectarea ei. Sub a treia formă a ei, în sfârșit, — aceea a sfințeniei, — stăpânirea de sine se manifestează prin energia cu care omul își înfrânează egoismul nativ sau chiar îl suprimă cu totul, jertfind, nu numai tot ce poate avea mai scump pe lume, dar și viața sa, pentru bine celorlalți, ducând astfel la cel mai înalt grad cu putință respectul legii morale.

Puterea activă însă, ce constituie esența virtuții, nu este o forță activă, ca forțele naturii fizice, care, chiar dacă nu se desfășură la întâmplare, nu se poate zice, totuși, că urmăresc,

ele însele, scopuri propriu zise. Puterea de care e vorba este voința însăși a omului virtuos, — acea voință « bună », în care Critica rațiunii practice vedea caracteristica de căpeterie a omului, ca ființă morală. Ca atare, puterea activă ce constituie esența virtuții trebuie să aibă un scop. Căci o voință care să nu vrea nimic, o voință adică fără niciun obiect, e o contradicție în termeni. Voința, ca să merite acest nume, trebuie să vrea ceva. Iar acest ceva devine, în chip firesc, scopul acțiunii pe care o deslănțuește ea.

Care e dar scopul virtuții? Nu poate fi decât unul singur: realizarea integrală a legii morale, prin care va ajunge, în sfârșit, să ia ființă acea stare ideală, către care a tins și tinde pururea omenirea întreagă. Dar acest scop unic ia două forme diferite, după cum e vorba de fiecare om în parte sau de raporturile fiecăruia cu semenii săi. Iar aceste două forme diferite pe care le ia scopul unic al virtuții, fiind scopuri morale, sunt în același timp datorii, întrucât oamenii « trebuie » să tindă la realizarea lor. K a n t le dă, ca atare, numele de « datorii de virtute ». Și anume, față de sine însuși, datoria de virtute este, pentru fiecare, să tindă la perfecțiunea proprie. Față de ceilalți oameni însă, datoria de virtute este, pentru fiecare, să contribuie la fericirea lor. De ce această deosebire, care nu poate să nu pară, la prima vedere, curioasă?

Explicația trebuie s'o căutăm, după K a n t, în două principii diferite. Cel dintâi este, că nu poate fi, pentru nimeni, o obligație morală, să facă ceea ce ar tinde să-l abată dela respectul legii morale. Iar cel de al doilea este, că nimeni nu poate fi obligat să facă ceea ce nu-i stă în putință. Din amândouă aceste puncte de vedere, nu poate fi o « datorie de virtute » căutarea fericirii proprii, cum am zis că este căutarea perfecțiunii proprii. În adevăr, căutarea fericirii îi este impusă omului de natura lui sensibilă. Având un corp material, cu atâtea nevoi organice, care, când nu sunt satisfăcute, îl fac să sufere, omul e silit să caute satisfacerea lor. Iar această satisfacere îi procură, în chip firesc, plăceri, care cum se zice de obicei, îl face fericit. Nu poate fi însă pentru el o datorie morală să caute plăcerile de acest fel, fiindcă ar

deveni atunci sclavul sensibilității sale, — ceea ce l-ar obliga, urmând ademenirile ei, să calce adesea legea morală. Pe de altă parte, fericirea sa proprie nu atârână numai de voința omului, — a fiecăruia adică, în parte. Ea e condiționată de raporturile lui cu ceilalți oameni, care îl pot împiedeca, prin ceea ce fac, să fie fericit, impunându-i multe și mari suferințe. În schimb, perfecționarea sa proprie atârână, pentru fiecare om, numai de ceea ce face el însuși. Iar o asemenea perfecționare nu-i slăbește întru nimic respectul pentru legea morală, ci dimpotrivă îl întărește. Iacă de ce, dacă nu poate fi pentru nimeni o datorie de virtute să tindă la fericirea sa proprie, în schimb este pentru fiecare o asemenea datorie să tindă la perfecțiunea sa proprie.

Când e vorba însă de raporturile fiecăruia cu semenii săi, datoria de virtute ia un alt aspect. Ea nu mai poate avea ca țință perfecțiunea, ci fericirea lor. Căci perfecțiunea unui om atârână numai de voința și de străduințele lui proprii; numai ele, în adevăr, i-o pot da sau îl pot ajuta să se apropie de ea. Semenii săi nu-i pot fi, în această privință, de niciun folos; ei nu-i pot dăru, oricâtă bunăvoință ar avea, ceea ce nu se ostenește să dobândească el însuși, prin purificarea din ce în ce mai pronunțată, a intențiilor, și prin supraviețuirea, din ce în ce mai riguroasă, a faptelor sale. În schimb, fiecare poate contribui la fericirea semenilor săi, cruțându-le suferințele pe care li le-ar putea pricinui, nesocotind drepturile lor firești, precum și, de asemenea, ușurându-le viața, prin bunăvoința și simpatia, prin justiția și generozitatea, prin mila și compătimirea, pe care li le-ar arăta. De aceea datoria de virtute a fiecăruia față de ceilalți este de a tinde, nu la perfecțiunea, ci la fericirea lor.

După analizele de până acum, s'ar părea că datoria de virtute a omului, cu cele două forme pe care le ia, când e vorba de sine însuși și când e vorba de ceilalți, este, în fond, unică. Așa și este, în adevăr, în ceea ce-i privește justificarea teoretică. Căci ea nu este, sub aceste două forme diferite, decât unul și același lucru: conformitatea voinței cu legea morală. În aplicarea lor practică însă, aceste două forme, nu numai că rămân diferite, dar se mai pot încă diversifica la infinit,

după cazurile concrete cărora trebuie să li se aplice și nu pot să varieze, în complexitatea fără margini a vieții omenești, fără nicio limită. De aceea, nu există, cum credeau în antichitate filosofii stoici, o singură virtute, căreia i s'ar opune, ca negație, un singur viciu. În realitate, există numeroase virtuți, cărora li se opun, ca negații, numeroase vicii. Iar multiplicitatea virtuților atrage după sine, în chip firesc, multiplicitatea datoriilor omului, atât față de sine însuși, cât și față de semenii săi. Să le examinăm mai de aproape.

VII

Cu privire la datoriile omului față de sine însuși, ne cuprinde mai întâi o îndoială. Poate avea omul datorii față de sine însuși? Căci datoriile sunt obligații. Iar obligațiile presupun pe cineva care obligă și pe cineva care este obligat. Iar corolarul logic al acestei situații este, că cel care obligă poate dispensa pe cel care se obligă de obligația sa. Dacă dar cel care obligă și cel care se obligă se confundă într'una și aceeași persoană, atunci nu mai există, propriu vorbind, obligație. Să rezulte oare din aceasta, că omul n'are datorii față de sine însuși? Kant crede că nu. Căci dacă omul n'ar avea datorii față de sine însuși, n'ar mai putea avea datorii nici față de semenii săi, și întregul edificiu al moralei s'ar prăbuși. În realitate, omul n'are obligațiile pe care le are de fapt, față de semenii săi, decât numai întrucât se obligă el însuși. Legea morală, pe care o impune lumii rațiunea practică, pornește, dată fiind autonomia conștiinței fiecăruia, din lăuntrul fiecăruia. Fiecare, deci, are datoria, față de sine însuși, să-și facă datoria față de semenii săi. Iar această datorie a fiecăruia față de sine însuși, care am zis că constă, în primul rând, în a tinde la propria sa perfecțiune, poate lua, cum am văzut, forme diferite, după cazurile diferite în care trebuie să se realizeze. Putem fi dar încredințați că fiecare om are datorii față de sine însuși, — și trebuie prin urmare să le precizăm, ca să știm care sunt și în ce constau.

Datoriile omului față de sine însuși sunt de două feluri: negative sau perfecte și pozitive sau imperfecte. Cele dintâi îi arată omului ce nu trebuie să facă și comportă, ca atare, o precizie, ce poate fi considerată ca suficientă. Cele din urmă îi arată omului ce trebuie să facă, și nu pot avea, ca atare, decât o precizie relativă, din cauza acelei complexități și variabilități a împrejurărilor vieții, de care am vorbit mai sus. Să le cercetăm pe rând.

Datoriile negative ale omului față de sine însuși privesc mai întâi ființa sa fizică. Ele au ca obiect comun conservarea acelei ființe fizice, și iau trei forme diferite. Cea dintâi interzice omului sinuciderea, care este o crimă, fiindcă, suprimând datoriile pe care le avea cel ce se sinucide față de ceilalți oameni și pe care trebuia, pentru binele lor, să le aducă la îndeplinire, suprimă, într-o parte a ei, care, oricât ar fi de mică, este reală, moralitatea însăși; în acest scop, care nu poate fi decât rău, omul n'are dreptul să dispună de viața sa ca de un simplu mijloc. Cea de a doua interzice omului practicarea plăcerilor ne-naturale, prin abaterea bunăoară a funcțiunilor sexuale dela scopul lor natural, care este conservarea omenirii; scopul acesta nu se poate realiza decât într-o căsătorie care nu se abate dela obligațiile ei firești. Cea de-a treia, în sfârșit, interzice omului degradarea corpului său prin intemperanță; o lăcomie excesivă la mâncare este, din acest punct de vedere, mai rea decât lipsa de măsură la băutură, care poate avea scuza că, la început cel puțin, mărește vioiciunea spiritului și, deschizând inimile, înlesnește apropierea dintre oameni, — deși poate duce și la efecte contrarii.

Datoriile omului față de sine însuși privesc, apoi, ființa sa morală. Ele au ca obiect comun conservarea demnității acestei ființe, și iau, de asemenea, trei forme diferite. Cea dintâi interzice omului minciuna. Independent de urmările rele pe care pot să le aibă, ascunderea și denaturarea adevărului degradează pe cel ce le practică. Ele provoacă disprețul și desgustul tuturor, iar când se minte pe sine însuși, omul ajunge, ceea ce e și mai rău, un obiect de scârbă pentru sine însuși. E pedeapsa, pe deplin meritată, a crimei de a înjosi

demnitatea omenească. Dispunând, ca ființă morală, de libertatea voinței, omul nu poate fi silit de nimic și de nimeni, să ascundă sau să denatureze adevărul, e adică dator să nu mintă niciodată, în nicio împrejurare. Cea de-a doua din datoriile omului față de ființa sa morală îi interzice avariția din cauza căreia atâția acumulează bunuri materiale, fără a se folosi de ele, nici pentru ei înșiși, nici, cu atât mai mult, pentru alții. Cel ce își restrânge însă nevoile sale proprii sub nivelul minimului natural și nu mai ține nicio socoteală de nevoile urgente ale acelora dintre semenii săi cari, săraci fiind, nu și le pot satisface singuri, păcătuiește și față de sine însuși și față de ei. Dar, deocamdată, nu ne interesează decât prima formă a păcatului său. Explicarea ei este că, în loc să rămână, ca om, un scop în sine, față de care bunurile acumulate de el nu pot fi decât simple mijloace, avarul face din acele bunuri un scop și se coboară pe sine însuși la rolul de simplu mijloc, comițând astfel o gravă abatere dela ceea ce constituie esența însăși a legii morale. Cea de-a treia, în sfârșit, din datoriile omului față de ființa sa morală îi interzice josnicia sau servilismul, care îl coboară la un nivel, la care legea morală îl oprește să se coboare. Ca ființă morală, omul are o valoare interioară absolută, pe care situația sa exterioară, în lumea în care trăiește, n'o poate face relativă. El este, ca ființă morală, egal cu toți ceilalți oameni, oricare ar fi situațiile în care se găsesc, și are dreptul la respectul lor. Iar acest respect, omul e dator, față de sine însuși, să și-l asigure, prin demnitatea purtării sale. Josnicia și servilismul însă, care, pentru motive oportuniste, fac pe atâția să se umilească dinaintea celor puternici, să se târască la picioarele lor, să-i lingusească și să le aducă servicii nepermise, ca să obțină dela ei, în schimb, favoruri nemeritate, nu pot inspira decât dispreț și desgust, — cu toate consecințele lor practice. De aceea zice K a n t, cine se face vierme, nu trebuie să se plângă, când e călcat în picioare. Căci, cei ce se văd expuși să fie exploatați, cu asemenea mijloace respingătoare, nu pot să nu-și dea seama de ipocrizia slugarnicilor care, prin minciuni interesate, încearcă să-i înșele, spre a obține dela ei servicii la care n'au niciun drept, — și reacționează

uneori sub forme ce nu pot fi decât penibile. « Viermii » sunt atunci « călcați în picioare ».

Cât de mult ținea K a n t ca omul să-și păstreze, întreagă, demnitatea sa de ființă morală, o arătau formele, numeroase și variate, pe care le dădea datoriei în chestie. El cerea oamenilor « să nu se facă robii nimănui » și « să nu sufere ca drepturile lor firești să fie nesocotite, fără să protesteze ». Le mai cerea « să nu primească binefaceri de care se pot dispensa » și « să nu fie nici paraziți, nici lingușitori ». Le spunea, în sfârșit, că trebuie să suporte cu stoicism suferințele inevitabile ale vieții. Plânsetele și gemetele, chiar și strigătele involuntare smulse de o durere prea mare, sunt « nedemne » de oamenii adevărați, — mai ales atunci când o asemenea durere le este pricinuită de o pedeapsă meritată. Chiar și un criminal își poate « înnobila » execuția, îi poate lua caracterul infamant, prin demnitatea cu care primește moartea. Mai mult încă, până și față de Dumnezeu credea K a n t că trebuie să-și păstreze omul demnitatea. El nu vedea cu ochi buni anumite forme ale cultului religios. Ingenunchierile, prosternările cu fruntea la pământ, « chiar când sunt destinate să facă sensibilă adorația ființelor cerești, sunt contrare demnității omenești ». Același e cazul rugăciunilor ce se aduc aceluiași ființe dinaintea imaginilor lor, zugrăvite sau sculptate. Cu circumstanța agravantă că, în acest din urmă caz, oamenii se umilesc, nu dinaintea unui ideal al rațiunii omenești în general, ci dinaintea unor idoli, cari nu sunt decât un produs al mâinilor celor ce i-au plăsmuit.

Datoriile negative ale omului față de sine însuși, de care ne-am ocupat până acum, pot avea, am zis, o precizie îndestulătoare, întru cât se mărginesc să-i arate ce nu trebuie să facă. Date fiind, însă, complexitatea și variabilitatea împrejurărilor vieții, se pot ridica, și cu privire la ele, unele îndoieli. Spre a stimula reflexiunea etică a cititorilor săi, K a n t le indică, într'un fel de « cazuistică », asemenea cu aceea a confesorilor catolici, unele din « cazurile de conștiință » ce i-ar putea neliniști. Cazurile de acest fel urmează după fiecare din datoriile pe care le pune în discuție. Așa bunăoară, după cea dintâi din datoriile omului față de ființa

sa fizică, — cea care interzice sinuciderea, — filosoful previne pe cititori că se poate, totuși, ridica întrebarea, dacă sinuciderea e totdeauna condamnată. Și citează, după legenda cunoscută din istoria Romanilor, cazul lui *Marcus Curtius*, a cărui sinucidere a fost un act patriotic, așa încât, nu numai că n'a fost reprobă, dar a fost dimpotrivă lăudată, de toată lumea. În adevăr, după legenda în chestie, în anul 362 dinaintea de Cristos, o crăpătură adâncă a pământului apăruse, pe neașteptate și fără nicio cauză vizibilă, în mijlocul Forului din Roma. Augurii consultați văzuseră în acest fapt neînțeles un semn rău, care anunța primejdii mari și grave, ce amenințau republica. Iar acele primejdii nu puteau fi încunjurate, decât numai dacă se arunca, în prăpastia ce se deschisese astfel, ceea ce Roma avea mai bun. S'a găsit, atunci, un tânăr patrician, *Marcus Curtius* care, declarând că Roma n'avea nimic mai bun decât armele și eroismul soldaților ei, și-a îmbrăcat armura completă, a încălecat pe calul său de războiu și s'a aruncat în prăpastie, care după prezicerile augurilor, s'a închis imediat.

Nu putem, se înțelege, să relevăm toate cazurile de acest fel, pe care le citează *Kant*. Ne mărginim numai să observăm că scopul, pe care îl urmărea el prin citarea lor, nu era să atingă caracterul absolut al datoriei respective, ci numai să stimuleze reflexiunea morală a celor ce luau cunoștință de ele. Dovada ne-o dă mica scriere pe care a publicat-o în 1797, sub titlul « *Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* » (Despre un presupus drept de a minți din iubirea de oameni). Unul din cazurile ce ridicau îndoieli cu privire la prima din datorii omului față de ființa sa morală, — aceea de a nu minți, — era cel următor: când cineva ar putea, mințind, să salveze viața cuiva, nu este dator oare să mintă? Când un criminal, bunăoară, caută pe un om pe care îl urăște, ca să-l ucidă, dacă servitorul celui amenințat, simțind primejdia, declară că stăpânul său nu e acasă, și îi salvează viața astfel, îl poate condamna cineva fiindcă a mințit? Și fiindcă, cu prilejul acestui caz, s'au ridicat unele protestări în contra rigorismului moral al lui *Kant*, — una a fost formulată chiar de scriitorul politic francez *Benjamin*

min Constant,¹⁾ — filosoful a răspuns criticelor ce i se aduceau, în mica scriere citată, în care susținea că obligația de a spune adevărul e absolută, rămânând întreagă chiar și atunci când o minciună ar putea să salveze viața unui om.

Dar să ne grăbim a trece, spre a evita desvoltările prea întinse, la datoriile pozitive ale omului față de sine însuși. Am zis că, în deosebire de cele negative, acestea nu mai au un caracter prohibitiv, ci unul imperativ. Ca atare, în fruntea lor stă datoria fiecăruia de a se cunoaște pe sine însuși. Căci numai cunoscându-se pe sine însuși poate ajunge omul să-și conformeze în adevăr voința cu legea morală, în toată puritatea ei. Omul trebuie adică să caute a-și da seamă dacă la respectul legii morale nu-l împing cumva motive de ordine sensibilă, care, nu numai că n'au o valoare morală propriu zisă, dar pot fi de-a-dreptul imorale. Un om, bunăoară, poate avea o purtare ideală față de cei cu care stă în legătură de afaceri, fără ca conduita lui să aibă o valoare morală, dacă scopul pe care îl urmărește este numai să le câștige încrederea, pentru ca să-i poată apoi înșela mai ușor. Fiecare trebuie deci, spre a se cunoaște pe sine însuși, să-și facă examenul de conștiință, să-și scruteze intențiile și să-și cântărească scopurile, care pot fi, — și sunt din nefericire de cele mai multe ori, — mai mult decât discutabile. Căci numai sondând adâncimea răului din sine însuși, se poate ridica omul deasupra lui, în năzuința de a ajunge, în sfârșit, la bine. Sau, cum zice Kant însuși, numai coborîndu-se în infernul din sine însuși, poate deveni omul vrednic de apoteoză, — din punct de vedere moral.

Cel ce se achită cu severitatea cuvenită de această datorie prealabilă, de a se cunoaște, pe sine însuși, ajunge să descopere singur ce-i mai rămâne de făcut, ce alte datorii, adică, mai are de îndeplinit. Constatând insuficiențele facultăților sale intelectuale și morale, i se impune convingerea că trebuie să lucreze la desvoltarea și perfecționarea lor. Cele două datorii pozitive, cu alte cuvinte, pe care le mai are omul față de sine însuși, este să-și desvolte și să-și perfecționeze

¹⁾ Cf. Th. Ruyssen, Kant, Paris, 1929, p. 258, nota 2.

puterile sufletești, — pe cele intelectuale, spre a se apropia, cât mai mult de înțelepciune, și pe cele morale, spre a se apropia cât mai mult de sfințenie.

VIII

Să trecem, în sfârșit, la datoriile omului față de semenii săi. Am zis că scopul comun al datoriilor de acest fel este, pentru fiecare, să contribuie la fericirea celorlalți. Nu e anevoie de înțeles că realizarea acestui scop impune omului, față de semenii săi, două atitudini diferite: una negativă, alta pozitivă. Cea dintâi constă, pentru fiecare, în a se abține de a îngreui sau de a împiedeca, în vreun chip, tendința celorlalți de a se îndrepta către perfecțiune, — tendință care am zis că constituie esența datoriilor omului față de sine însuși. Orice abatere dela această atitudine, strict negativă, ar constitui o vină gravă, din punctul de vedere moral, — vina, anume, de a aduce o atingere demnității omenești, care n'ar fi lăsată să se afirme în libertate, cu năzuința ei firească de a ajunge la desăvârșire, — la acea desăvârșire care, cum am văzut, face pe om fericit, fiindcă îl face vrednic de fericire. Ceea ce însemnează că principiul atitudinii negative de care e vorba este respectul demnității omenești, în general, în fiecare om, ca ființă particulară. Iar formula practică a acestui principiu teoretic este: Nu face niciodată din ceilalți oameni simple mijloace ale scopurilor tale proprii; dimpotrivă, consideră pe fiecare om ca un scop în sine și respectă-i, ca atare, drepturile firești.

A doua din atitudinile, pe care le impune omului datoria de a contribui la fericirea celorlalți, este, am zis, pozitivă. Ea constă, pentru fiecare, în a considera scopurile pe care le urmăresc ceilalți oameni, — dacă sunt conforme cu legea morală, — ca scopuri ale sale proprii, și a ușura, după putință, realizarea lor. Omul e adică dator, nu numai să nu facă nimic, care ar putea să împiedice realizarea scopurilor pe care și le propun semenii săi, — dacă n'au nimic imoral, — ci și să facă tot ce-i stă în putință spre a le înlesni realizarea,

ca și cum ar fi de ale sale. Și fiindcă o asemenea realizare a scopurilor sale proprii o dorește fiecare fiindcă ține la sine însuși sau, cum se mai zice, fiindcă se iubește pe sine însuși, — putem zice că principiul atitudinii pozitive de care e vorba este pentru fiecare om, iubirea semenilor săi.

Datoria fiecăruia de a respecta pe ceilalți oameni, de a nu înjosi într'înșii demnitatea omenească, disprețuindu-i, nu se poate manifesta, ca atitudine negativă, decât prin virtuți negative, iar acestea nu se pot caracteriza, în mod pozitiv, decât prin viciile ce reprezintă lipsa lor. Asemenea vicii sunt: trufia, bârfirea și batjocura. Toate trei constau în tendința de a coborî pe alții, spre a înălța, prin aceasta, pe cel stăpânit de ele. Trufia sau, cum se mai zice cu un neologism curent, orgoliul, face pe om să se creadă superior semenilor săi, și îl împinge să le-o arate, fără nicio cruțare la fiecare pas. Ca atare, viciul acesta nu trebuie confundat cu mândria pură și simplă, care e legitimă, — întrucât (și numai întrucât) fără a aduce nicio atingere demnității celorlalți, omul caută să-și apere de orice atingere demnitatea sa proprie. Mai gravă decât trufia, care caută numai să pună în evidență superioritatea celui stăpânit de ea, este bârfirea, care caută să pună în evidență inferioritatea celorlalți. Când constă în afirmări neadevărate, bârfirea ia numele de calomnie și devine un delict, prevăzut și pedepsit de legi. Ea nu este însă mai puțin rea nici atunci, când constă în afirmări adevărate. Căci, dând în vileag, fără nicio nevoie, scăderile celor pe cari îi vizează, bârfirea tinde a micșora respectul ce li se datorește, ca oameni, sau a-l suprima chiar cu desăvârșire. Disprețuirea oamenilor, însă, — sau, și mai mult încă, desgustul de oameni, — nu pot întări, în general, moralitatea, al cărei prim principiu este respectul ființei omenești. Căci numai acest principiu obligă pe fiecare să considere pe ceilalți oameni ca scopuri în sine, împiedecându-l astfel să-i utilizeze ca simple mijloace ale scopurilor sale proprii. Mai puțin gravă decât bârfirea, care, practicându-se pe ascuns, poate lua proporții oricât de mari, este batjocura sau luarea în răs, care, neputându-se practica decât în prezența celor ce-i cad victime, e silită să păstreze o oarecare măsură. Ea se prac-

tică chiar, câteodată cu un spirit caustic care nu e lipsit de fineță, dar pe care decența îl face, pentru cei vizati, cu atât mai penibil. Dacă bârfirea descurajează mai mult pe alții decât pe cei bârfiți, care nu știu, de cele mai multe ori, nimic, batjocura descurajează de-a-dreptul pe cei batjocoriți și, făcându-i să-și piardă încrederea în puterile lor, îi împiedecă să-și îndeplinească datoria de a lucra cu destul succes la propria lor perfecționare, — ceea ce, din punct de vedere moral, nu poate fi decât rău.

În schimb, datoria fiecăruia de a iubi pe semenii săi, duce, ca atitudine pozitivă, la o întreagă categorie de virtuți active. Cea dintâi dintr'însele, cea mai caracteristică poate, este binefacerea. Cel ce iubește pe semenii săi, trebuie să fie gata să le vină în ajutor, la orice nevoie. Iar forma obișnuită a filantropiei este, cum se știe, grija de cei nevoiași, așa cum o practică unii particulari, așa cum o practică mai ales societățile, cu caracter public, de binefacere. Se poate ridica, cu privire la această virtute, dacă ea constituie o datorie propriu zisă. Când iubește cineva pe oameni, nu e de ajuns să nu le facă niciun rău? Este indispensabil să le facă bine? Și până unde se întinde această obligație? Kant crede că, dacă asupra măsurii acestei obligații se pot face rezerve, realitatea ei însă trebuie să rămână în afară de orice discuție. Celui ce nu se crede obligat să ajute pe semenii săi nu i-ar conveni desigur ca «maxima» atitudinii sale să devină o lege universală. Căci aceasta ar însemna că nici el n'ar putea să conteze, la nevoie, pe ajutorul semenilor săi. După acest criteriu, a cărui justificare am văzut-o în Critica rațiunii practice, binefacerea este o datorie pozitivă. Iar măsura ei depinde de mijloacele fiecăruia. De altfel, mai importantă decât măsura binefacerii este, din punct de vedere moral, modul cum se practică ea. Discreția e totdeauna necesară, ca o garanție a purității intențiilor, și nimic nu dovedește mai bine desinteresarea decât lipsa oricărei publicități. Societățile de binefacere, cu caracter public, nu sunt adesea decât manifestări colective ale vanității bogaților, pe care le agravează uneori extremismul afectiv al femeilor. În orice

caz, cel ce dă trebuie să se considere ca fiind, el însuși, îndatoratul celui ce primește, întru cât îi procură ocazia de a-și îndeplini o datorie firească, — cu satisfacția legitimă ce nu poate să nu-i urmeze.

A doua din virtuțile ce izvorăsc din iubirea de oameni este recunoștința. Ea stă într'o legătură, nu numai naturală, dar și foarte strânsă, cu cea dintâi. Recunoștința celui ce primește o binefacere corespunde, în chip firesc, generozității binefăcătorului său. Ca atare, această a doua virtute constituie și ea o datorie pozitivă, întru cât lipsa ei ar atrage după sine dispariția celei dintâi. Nerecunoștința ar avea ca urmare inevitabilă că ar seca izvorul binefacerii. Cât despre măsura adevărată sau reală a recunoștinței, nimic n'o poate stabili precis. Nu se poate zice că trebuie să fie egală cu binefacerea. Căci cel ce dă păstrează, față de cel ce primește, avantajul inițiativei. Meritul e astfel mai mare la cel dintâi, iar datoria e mai mare la cel din urmă.

În sfârșit, a treia virtute ce decurge din iubirea de oameni este compătimirea. Forma ei generală este simpatia, care obligă pe fiecare să se intereseze de soarta celorlalți și să ia parte la tot ce îi afectează, bucurându-se de bucuriile și suferind de suferințele lor. Fiindcă însă bucuriile sunt, în viața celor mai mulți oameni, mai rare, mult mai rare decât suferințele, forma cea mai obișnuită a virtuții de care e vorba rămâne compătimirea. Este prin urmare o datorie, pentru orîcine, să nu ocolească pe cei ce suferă, — pe cei săraci, pe cei bolnavi, pe cei căzuți sub pedepsele justiției, — pentru că, împărtășind suferințele lor, să nu se mărginească a-i ajuta numai, din punct de vedere material, ci să-i și întărească din punct de vedere moral, prin simpatia pe care le-o arată.

Acestor trei virtuți se opun, la cei ce nu se pot ridica până la ele, trei vîții, care sunt poate cele mai urîte din toate cele ce pot înjosi, din punct de vedere moral, pe oameni. În fruntea lor stă invidia, care împinge pe cei stăpîniți de ea să sufere de tot ceea ce poate face fericiți pe semenii lor. Nu numai că nu se simt datori să contribuie ei înșiși la această

fericire și să se bucure cu atât mai mult când o văd realizată și fără concursul lor, invidioșii, printr'o perversiune morală mai mult decât condamabilă, se întristează. Și mai rea însă decât invidia, fiindcă merge și mai departe, e bucurarea de paguba altora (așa numita, pe nemțește, Schadenfreude) sau de răul lor. E monstruos, din punct de vedere moral, să se bucure cineva când vede pe semenii săi suferind. O varietate a acestui vițiu, — care, cel puțin, are o explicație, dacă nu o scuză, — e setea de răzbunare. Aceia, cari au avut de suferit din cauza unora din semenii lor, doresc să-i vadă suferind, la rândul lor, și pe ei. Iar când aceasta se întâmplă, efectiv, nu-și pot stăpâni bucuria. În cazul acesta, nu e atât vorba de o perversiune morală, cât nevoie de o reparație rău înțeleasă. În sfârșit, ingratitudinea, al treilea din vițiile opuse virtuților ce decurg din iubirea de oameni, și de care am vorbit, în treacăt, mai sus, are și ea o explicație. O explicație însă care, implicând un alt vițiu, nu poate constitui o scuză, ci dimpotrivă, este o agravare. Sunt oameni orgolioși, cari nu pot suporta situația de inferioritate în care îi pun, față de binefăcătorii lor, serviciile primite dela ei, și, în loc să le fie recunoscători, îi urăsc, fiindcă i-au umilit. Este în orice caz un fapt, că oamenii își arată mai ușor recunoștința față din aceia din binefăcătorii lor care au murit, decât față de aceia care sunt încă în viață.

O sinteză a celor două datorii, de respect și de iubire, pe care le au oamenii față de semenii lor, o găsește K a n t în prietenie. Ea este raportul dintre doi oameni, cari se respectă și se iubesc în același timp. Iar acest raport e sintetic fiindcă, în mod normal, respectul, deși nu se poate zice că depărtează pe oameni unii de alții, dar pune între ei o distanță oarecare, pe când iubirea tinde pur și simplu să-i apropie, să suprime adică, între ei, orice distanță. K a n t compară chiar respectul și iubirea, ca pârgii ale lumii morale, cu repulsiunea și atracțiunea, ca forțe ale lumii fizice. O împreunare mai intimă, o colaborare mai strânsă, a respectului cu iubirea, nu se poate întâlni decât în prietenia adevărată, care tocmai de aceea e foarte rară: *rara avis in terris, nigroque simillima cigno*.

IX

După expunerea teoretică a « sistemului rațional » al datoritorilor, se ridică pentru Kant întrebarea cum se putea ajunge, cu mai multă ușurință și mai multă siguranță, la valorificarea lui practică, pentru ca omenirea să poată înainta, în sfârșit, mai repede și mai temeinic, către acea stare ideală, pe care a dorit-o, mai mult sau mai puțin, dela început, și pe care continuă s'o dorească, fără întrerupere, cu din ce în ce mai multă ardoare. Ca răspuns la această întrebare, filosoful a adăugat, la sfârșitul metafizicii moravurilor, o « metodologie morală », consacrată căutării mijloacelor necesare în acest scop. S'o examinăm în câteva cuvinte.

Noțiunea însăși a virtuții, zice Kant, ne arată că ea nu poate constitui, pentru nimeni, o zestre moștenită de-a-gata, dela naștere chiar. Virtutea, în adevăr, nu poate fi decât rezultatul victoriei constante a voinței, călăuzite de rațiune, asupra pornirilor instinctive ale sensibilității, în viața puținilor oameni ce se învrednicesc de un asemenea triumf moral. Ca atare, însă, este evident că virtutea nu poate fi înăscută. Ea nu poate fi decât dobândită, — și anume, nu fără eforturi și sacrificii, nu fără o luptă continuă cu multe și mari greutăți. Ceea ce nu însemnează că nu s'ar putea ajunge, pe căi mai ușoare și mai rezezi, la acest suprem câștig sufletesc, — care, cum am văzut, nu numai că face pe oameni vrednici de fericire, dar încă le înalță demnitatea vieții, asigurându-le respectul, atât al propriei lor conștiințe, cât și al tuturor celorlalți. Ar fi însă nevoie, în acest scop, de unele măsuri, la care e drept că nu puțini și nu de puțin timp s'au gândit, cu toată stăruința, de care n'au fost înțelese, nici practicate, totdeauna așa cum ar fi trebuit. Acele măsuri alcătuiesc așa numita « educație morală », care trebuie așezată, în sfârșit, pe baze cu adevărat raționale.

Căile de căpetenie ale unei educații astfel concepute nu pot fi decât două: luminarea, mai întâi, a rațiunii celor ce urmează s'o primească, printr'o explicare potrivită cu nivelul lor sufletesc, a principiilor fundamentale ale moralei, și întărirea voinței lor, apoi, printr'un exercițiu corespun-

zător, menit să-i deprindă cu practicarea acelor principii. Celei dintâi din aceste două căi îi dă Kant numele de « didactică morală », celei din urmă, numele de « ascetică morală ». Rosturile lor se pot lămuri în câteva cuvinte.

Fiind o formă a învățământului, didactica morală are nevoie de metode, cum se zice, de « predare », adică de comunicare a cunoștințelor. Acele metode nu pot fi, din punct de vedere rațional, decât două. Didactica morală se poate servi, mai întâi, de expuneri, pure și simple, ale principiilor de care trebuie să ia cunoștință elevii, și pe care ei se mărginesc a le asculta. Ea procedează atunci în mod « acroamatic ». E modul care convine mai mult, după Kant, celor ce trebuie să fie mai întâi inițiați, adică începătorilor. Didactica morală se mai poate servi, apoi, de întrebări puse elevilor și de discuții cu ei, — întrebări și discuții menite să controleze buna înțelegere a principiilor ce li s'au expus și să corecteze eventualele erori de interpretare a lor. Ea procedează atunci în mod « erotematic ». E modul care completează, în chip firesc pe cel precedent, dar care nu convine, ca atare, decât elevilor mai înaintați.

Sub ambele aceste forme, comunicarea principiilor morale, prin învățământ, presupune o fixare prealabilă a lor într-o « doctrină » și o consemnare a acelei doctrine într'un « catehism ». Iar un asemenea catehism moral, întru cât e strict rațional, trebuie să aibă, în ordinea timpului, precăderea, în formarea sufletească a tinerilor, asupra catehismului religios al confesiunii căreia îi aparțin. Căci, după Kant, religiile istorice, întemeiate pe revelație, au nevoie de sprijinul și de îndrumările moralei raționale, care le pot fi de mare folos. Contrariul însă nu se poate susține cu aceeași îndreptățire. Morala rațională n'are numai decât — sau n'are nicidecum — nevoie de sprijinul și de îndrumările religiilor istorice întemeiate pe revelație. Catehismul moral trebuie să rămână astfel independent de dogmele religioase ale diferitelor confesiuni, care sunt legate de conținuturile diferitelor revelații istorice.

În sfârșit, sub ambele ei forme, — cea acroamatică și cea erotematică, — didactica morală trebuie să ia ca instrument

de căpetenie, pentru ilustrarea principiilor abstracte ale moralei, exemplele concrete ale aplicării lor, din viața celor ce s'au distins în această privință. Istoria i le poate procura, fără greutate și în număr oricât de mare. Dar exemplele istorice trebuiesc completate, în orice caz, prin exemplul vieții proprii a celor ce-și iau sarcina delicată să învețe pe alți i morala. Între cele ce propăvăduiesc, în învățământul pe care îl predau, și ceea ce fac, în desfășurarea vieții lor, nu numai că nu trebuie să-și vadă nicio nepotrivire, dar încă trebuie să domnească o desăvârșită armonie. Altfel, didactica morală, oricât ar fi de strălucit înfățișată de ei celor ce îi ascultă, nu-și poate atinge scopul. Kant ține totuși să precizeze că rolul exemplelor de acest fel nu poate fi să dea tinerilor modele de imitat. Moralitatea nu se poate întemeia pe imitație. Un om care n'ar fi virtuos decât prin imitație, din dorința de a semăna cu cei ce s'au făcut celebri prin virtutea lor, n'ar fi virtuos decât numai în aparență. Căci virtutea adevărată presupune autonomia acțiunii, pe care rațiunea o exercită asupra conduitei omenеști, independent de orice intervenție a sensibilității. Virtuos cu adevărat e adică numai cel ce respectă legea morală fiindcă e dator s'o respecte, și nu mai are nevoie, nici nu ia în considerație, niciun alt motiv și niciun alt mobil. Rolul exemplelor, așa dar, în educația morală, e numai să arate că aplicarea în viața practică, a principiilor morale, învățate în teorie, este posibilă. Atât, și nimic mai mult.

Să trecem acum la a doua parte a « Metodologiei » lui Kant, adică la « Ascetica morală ». Această « ascetică » n'are nimic comun cu ascetismul pe care îl practică credincioșii unora din religiile istorice, — aceia mai ales cari se închid, în acest scop, în mănăstiri. Ca instrument metodologic al educației morale, pe baze raționale, ascetica de care e vorba nu poate fi altceva decât un exercițiu sistematic al voinței, spre a o deprinde, treptat, să se supună, cu din ce în ce mai multă ușurință și învingând greutatea sufletească din ce în ce mai mari, preceptelor morale, — întocmai după cum gimnastica fizică e un exercițiu sistematic al mușchilor, destinat să-i întărească, treptat, deprinzându-i să poarte și să mî-

nuiască, cu din ce în ce mai multă ușurință, greutate materiale din ce în ce mai mari. Ca atare, ascetica metodologică constă în disciplinarea rațională a pornirilor instinctive ale naturii omenești, spre a îndrepta și menține desfășurarea lor pe linia principiilor morale. Am zis: disciplinarea lor rațională. Nu e vorba, în adevăr, în ascetica morală a lui Kant, de încătușarea brutală, nu arareori violentă și dureroasă, a pornirilor instinctive ale naturii omenești, la care tinde ascetismul religios, sub unele din formele lui monastice mai ales. Ajungând, prin gimnastica morală și prin igiena sufletească, pe care i le recomandă ascetica metodologică, la stăpânirea de sine, la autonomia conștiinței sale, omul devine un suveran, în domeniul mărginit al propriei sale vieți, — ceea ce nu poate să nu-i procure, odată cu mulțumirea de a-și vedea încoronate de succes străduințele sale de a contribui cu ceva la realizarea ordinii ideale a lumii, liniștea și seninătatea, pe care le dă sentimentul datoriei împlinite. Nu de asemenea aspirații, privitoare la ameliorarea treptată a omenirii, prin raționalizarea vieții ei pământești, este inspirat și dominat ascetismul monastic, ci de teama, cu atât mai grozavă cu cât e mai plină de închipuiri superstițioase, a chinurilor ce așteaptă, în viața de după moarte, pe oamenii ce n'au izbutit să ispășească, în viața lor pământească, păcatul dintru început. Ținta acestui ascetism nu mai este adică virtutea, ca aceea a asceticeii metodologice, ci ispășirea. Iar realizarea acestui scop nu-l urmărește ascetismul monastic prin perfecționarea sufletească, tinzând la sporirea binelui în lumea pământească, ci prin chinuri materiale ale corpului ispășitorilor, tinzând să-i scutească, printr'un rău vremelnic, în viața lor de pe pământ, de răul veșnic din viața de apoi. Prin suferințele pe care le provoacă, ascetismul acesta nu poate face pe cei ce-l practică să iubească virtutea, ci mai de grabă s'o urască.

X

În legătură cu metodologia din « Metafizica moravurilor », care este un fel de pedagogie morală, e bine să aruncăm o scurtă privire asupra ideilor pedagogice ale lui Kant, în

general. Ele au fost strânse, după notele scrise ale cursurilor de pedagogie pe care le ținuse la universitatea din Königsberg, într'o colecție deosebită. Cu învoirea filosofului însuși, acele note au fost publicate, prin îngrijirea lui Rink, în 1803, în volumul intitulat « Pädagogik ».

Din punct de vedere practic, problemele pedagogice i se impuseseră lui Kant încă din tinerețe, în timpul celor nouă ani pe care îi petrecuse ca « Hauslehrer », dând lecții particulare copiilor din familiile care îl angajaseră în acest scop. La acele necesități practice ale începuturilor sale didactice s'au adăugat apoi preocupările teoretice, pe care i le impunea obligația oficială de a ține, ca profesor de filosofie la universitatea din Königsberg, și cursuri de pedagogie. Și mai mult însă i-a stimulat interesul pentru problemele de învățământ și de educație apariția, în 1762, a cunoscutului roman pedagogic al lui Rousseau. Concepțiile, nu numai nouă, dar de-a dreptul revoluționare, — pentru acele timpuri, firește, — pe care le preconiza scriitorul francez în opera sa « Emile », au atras atenția lui Kant, între altele, prin hotărîrea cu care puneau pe primul plan dezvoltarea spontaneității individuale a tinerilor, ducând astfel, pe calea cea mai directă și mai eficace, la acea autonomie a conștiinței, pe care avea s'o pună el însuși, mai târziu, la temelia moralei.

Din acest punct de vedere filosoful nu se putea împăca cu organizarea învățământului public din Prusia de pe vremea sa. În regatul lui Frederic al II-lea, în adevăr, școala părea, încă, a nu avea alt scop decât să pregătească pe tineri pentru serviciul militar, printr'o disciplină intelectuală rigidă, ce le era impusă din afară, de legile, regulamentele și programele, pe care trebuia să le aplice, în chipul cel mai riguros cu putință, autoritatea neînduplecată a profesorilor. Deosebirile de structură sufletească a tinerilor, aptitudinile lor diferite, nu păreau a preocupa pe nimeni, nici măcar în teorie. În orice caz, nimeni nu se străduia, din punct de vedere practic, să cultive originalitatea lor individuală și să stimuleze spiritul lor de inițiativă.

Opunându-se acestui sistem, care nu se practica numai în lumea germană, Rousseau propăvăduia întoarcerea la natură,

în învățământ și în educație. Scopul lor nu putea să fie decât să permită dezvoltarea spontană a însușirilor firești ale tinerilor, la adăpostul oricărei constrângeri exterioare, ca cea care li se impunea în școalele publice. De aceea, în romanul său pedagogic, scriitorul francez încredința pe tânărul, pe care îl lua ca model, unui «preceptor» particular, al cărui rol era numai să solicite, cu pricepere și cu îndemănare, reflecțiile proprii ale elevului său în fața naturii, în general, și a întâmplărilor curente ale vieții, în deosebi. Pe această cale, orice tânăr, cu o înzestrare sufletească normală, putea fi adus să descopere, singur, prin propria sa activitate, tot ceea ce descoperise omenirea însăși, în experiența ei trecută, — dela explicările teoretice ale fenomenului naturii și dela aplicările lor practice, până la concepțiile estetice și religioase. Numai un tânăr astfel crescut putea deveni un om liber, capabil să-și păstreze independența în fața lumii exterioare, căutându-și în sine însuși, în gândirea și simțirea sa proprie, legile ce urmau a-i determina acțiunile.

Ce adâncă impresie i-au făcut lui Kant ideile lui Rousseau s'a putut vedea, între altele, din articolele, pline de în-suflețire, pe care le-a scris atunci când Basedow a încercat să le pună în aplicare. Înainte de a deveni un pedagog, cu preocupări practice, acest cugetător își cucerise un loc de seamă printre reprezentanții teoretici, din Germania, ai așa numitei «Aufklärung», de care am vorbit într'unul din capitolele precedente. Ca atare, fusese unul din protagoniștii mișcării de care am vorbit de asemenea mai sus, în favoarea unei religii naturale, întemeiate pe rațiune. Și e caracteristic faptul că orientarea sa înspre pedagogie pornește din dorința de a pregăti mai bine tinerețea pentru o asemenea religie și, firește, pentru o morală corespunzătoare. În adevăr, în seria lucrărilor sale, cea dintâi care avea un caracter pedagogic mai pronunțat, a fost cea intitulată «Methodischer Unterricht der Jugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft», care a apărut la Altona, în 1764. Lucrările sale următoare, consacrate exclusiv pedagogiei, ca știință și artă, — lucrări în care susținea necesitatea unei reforme adânci a învățământului și a educației, spre a le aduce să fie, cum

cerea Rousseau, mai conforme cu natura, au avut un mare succes. Opinia publică i-a dat și un sprijin material, printr'o subscriere pentru opera didactică prin care își propunea să ofere oamenilor de școală un model inițial al nouălor metode, și care a apărut în 1774, sub titlul « Elementarwerk », în patru volume. În același an, în sfârșit, a deschis la Dessau, cu sprijinul prințului Leopold de Anhalt-Dessau, cel dintâi așezământ școlar în care urmau să se aplice nouăle concepții pedagogice. Ca o indicație că scopul de căpetenie al celui așezământ era să formeze oameni, — și că, la realizarea lui, n'avea să tindă decât cu respect și iubire pentru natura omenescă, a cărei liberă dezvoltare nu înțelegea s'o împiedece prin niciun fel de constrângere, — Basedow i-a dat numele curios de « Philantropiu ». Kant i-a anunțat înființarea și i-a prețuit cu însuflețire principiile fundamentale în cele trei articole pe care le-a publicat în « Königsberger gelehrte und politische Zeitungen » din 1776, 1777 și 1778, — și din care două, cel dintâi și cel din urmă, au fost reproduse de Reicke, în 1860, în culegerea intitulată « Kantiana ».

În « Pedagogia » sa, Kant susținea că cei ce-și iau sarcina să pregătească tinerimea pentru viață, în așezămintele de învățământ și de educație, trebuie să se călăuzească de ideea omenirii în general și a întregului ei destin. Nu trebuie, adică, să se mărginească a forma numai cetățeni ai unui anumit Stat, capabili să contribuie numai la realizarea scopurilor lui. Ci trebuie să caute a forma oameni, în înțelesul mai larg și mai înalt al cuvântului, oameni capabili să contribuie la realizarea scopurilor omenirii în general. Într'o creștere, astfel înțeleasă, a noăului generații, factorii de căpetenie sunt: cultura fizică și cultura morală. Iar ambii acești factori trebuiesc îndreptați, dela început, în direcția menită să ducă la rezultatele urmărite. Cel dintâi are, în prima fază a vieții copiilor, precăderea asupra celui de-al doilea. Educația fizică începe, în adevăr, dela naștere, și trebuie să i se dea, copilului nou născut, în conformitate cu natura. Trebuie să i se lase, bunăoară, libertatea mișcărilor, pe care o îngăduie natura tuturor ființelor vii, dela începutul vieții lor. Copilul nu trebuie deci înfășat, strâns în scutece și condamnat astfel, ceasuri

întregi, la o imobilitate absolută. Tot așa, trebuie lăsat să strige, fără a-l liniști numai decît prin mijloacele obișnuite, dându-i să sugă szu legănându-l. Dacă strigă, este că simte nevoia naturală să strige — nevoie care nu trebuie împiedecată a se manifesta în libertate. Aceeași grijă de libertatea naturală a copilului impune părinților sarcina de a-l feri să contracteze deprinderi fizice rigide, care să-i « aservească » mai târziu voința. Aceste singure exemple arată, cu o îndesulătoare limpezime, că preocuparea de căpetenie a celor ce cresc copii, în prima fază a vieții lor, trebuie să fie, după Kant, să le pregătească, încă de pe atunci, acea libertate de acțiune și, printr'însa, acea autonomie a voinței, de care urmează să aibă nevoie, ulterior, din punct de vedere moral.

Când ajunge apoi la vîrsta, dela care înainte încep a înțelege lumea și a-și da seama de rosturile vieții lor, copiii intră în sfera de acțiune a educatorilor propriu ziși, cari trebuie să se îngrijească de cultura lor intelectuală și de cultura lor morală. Cea dintâi are precădere asupra celei de a doua, fiindcă desvoltarea facultăților intelectuale trebuie să preceadă, în chip firesc, desvoltarea conștiinței morale, ca manifestare a rațiunii, sub forma ei practică. Prin însăși organizarea ei, educația intelectuală trebuie să deprindă pe tineri cu ideea datoriei și cu necesitatea efortării personale. Kant se ridică împotriva încercării de a face din învățămînt o distracție. Învățămîntul este, și trebuie să rămână, o muncă serioasă, pe care copiii trebuie s'o facă cu conștiința că îndeplinesc o datorie față de ei înșiși, — o datorie de care atîrnă întreaga demnitate a vieții lor întrucît condiționează capacitatea lor de a contribui la realizarea scopurilor generale ale omenirii. Tot ce se poate cere este ca munca aceasta să nu le sleiască înainte de timp puterile, și trebuie deci întreruptă, regulat, de intervale suficiente de odihnă. Iar organizarea ei trebuie să tindă a desvolta cît mai mult spontaneitatea judecătii. Ea nu trebuie să se reducă la simple exerciții de memorie, la acumulări pasive de cunoștințe luate de-a-gata din cărțile didactice, sub formele verbale pe care le au într'însele. Trebuie, dimpotrivă, ca copiii, puși în fața materialului necesar de date ale experienței, să găsească și să formuleze singuri

cunoștințele respective. Din același punct de vedere, nu trebuie să se dea prea mult loc, în educația intelectuală, operelor de imaginație pură, ca poeziile, fabulele, romanele, etc. Mult mai potrivite cu scopul pe care trebuie să-l urmărească ea — acela, anume, de a desvolta puterea de judecată, — sunt descrierile de călătorii și operele istorice propriu zise.

Educația morală, în sfârșit, trebuie să-și ia ca scop final formarea caracterului tinerilor. Noțiunii de caracter, — atât de întrebuințată, dar atât de vagă, — îi dă Kant un înțeles precis. Caracterul este, pentru el, deprinderea de a lucra după « maxime ». Iar maximele sunt, cum am văzut în Critica rațiunii practice, normele de conduită care se pot generaliza fără contradicție. Spre a le înlesni formarea unei asemenea deprinderi, de a lucra după asemenea maxime, educatorul trebuie să pună mai întâi în mâinile tinerilor un catehism moral, cuprinzând acest sistem rațional al datoriei omului, pe care l-am văzut mai sus. Ca să asigure, apoi, respectul acelor datorii și să stimuleze practicarea lor, educatorul trebuie să recurgă la sancțiuni. Pedepsele fizice pot fi utilizate la început, în perioada când copilul nu înțelege încă valoarea și nu simte încă greutatea pedepselor morale. Mai târziu însă, când dezvoltarea lui sufletească o permite, trebuie să se facă apel mai mult, dacă nu exclusiv, la demnitatea lui, arătându-i-se cât de mult o pot atinge pedepsele morale, — ca, bunăoară, disprețul celor mai de aproape ai lui. Incurajarea, când copilul urmează cu râvnă calea cea bună, trebuie utilizată cu multă prudență, întru cât laudele pot duce la o prea mare încredere în sine, iar emulația, la care pedagogii vechi țineau așa de mult, trebuie evitată, întru cât duce de obicei la un sentiment de superioritate sau, cum se mai zice, la o « înfumurare », ce nu poate fi de folos din punct de vedere moral; dimpotrivă, favorizează dezvoltarea egoismului individual.

Cât despre educația religioasă, Kant recunoaște că Rousseau avea dreptate când cerea ca ea să înceapă mai târziu, în timpul adolescenței, când se poate ajunge mai ușor la ideea de Dumnezeu pe căi strict raționale, fie numai teoretice, fie, mai ales, practice. Din nefericire, copiii deschid

ochii într'o lume cu credințe religioase ce nu rămân numai convingeri particulare, închise în conștiința fiecăruia, ci se manifestează în afară prin ritualurile publice ale diferitelor biserici. Participând la «serviciile divine» ale confesiunilor respective, copiii simt nevoia firească să le înțeleagă, — și educatorii lor trebuie să-i lămurească, potrivit cu vârsta lor, în chipuri care, oricât ar fi de elementare, să rămână totuși cât mai aproape de justificările raționale, mai ales morale, ale credințelor religioase, în general. Altfel, copiii riscă să rămână, în lipsa oricărui apel la rațiunea lor, pe treptele inferioare ale mentalității mistice primitive, pline de superstiții grosolane, — ceea ce n'ar face decât să îngreueze înfipirea, în sufletul lor, a acelei religii naturale, la care ar trebui să ajungă, în cele din urmă, ca oameni culti.

Practicând, cu înțelegerea cuvenită și cu stăruința necesară, aceste metode, pedagogii pot contribui, într'o largă măsură, la o ameliorare a rațiunii omenești, care s'ar accentua, treptat, din generație în generație. Și fiindcă metodele în chestie, prin însuși faptul că ar fi aplicate neconținut, s'ar putea ameliora ele înșile, perspectivele de viitor ce i se deschid omenirii nu pot să nu încante pe cei ce gândesc astfel. Cum zice Kant însuși, în Introducerea lucrării speciale de care ne ocupăm: «Educația va deveni poate din ce în ce mai bună și fiecare din generațiile ce se vor succede î viitor va face un pas mai departe către perfecționarea omenirii. E plăcut să ne închipuim că natura omenească va fi din ce în ce mai bine dezvoltată, de o educație din ce în ce mai desăvârșită, și că se va putea ajunge a i se da forma, care e vrednică de ea. Aceasta ne deschide perspectiva unui viitor mai fericit pentru omenire ».

Kant credea astfel în progres. Iar această credință a luat, în alte câteva din lucrările sale mai mărunte, înfățișarea unei filosofii a istoriei, asupra căreia trebuie să aruncăm de asemenea o privire, în capitolul următor.

CAP. VIII

O FILOSOFIE A ISTORIEI

Ideea progresului, — la care duceau în chip firesc, atât Metafizica moravurilor cât și Pedagogia, de care ne-am ocupat în capitolul precedent, — avea, în gândirea lui Kant, o origine mai veche. O formulase, în adevăr, mai înainte, în Critica rațiunii practice, ca o condiție logică a oricărei posibilități de realizare a « binelui suprem », — ceea ce ducea, cum am văzut, la postulatul unei durate infinite a personalității omenești, adică la postulatul nemuririi sufletului. Ca atare, ideea progresului era o noțiune apriori și se situa într'un cadru strict metafizic. Dat fiind însă rolul pe care îl joacă elementele apriori ale minții omenești în desfășurarea empirică a vieții oamenilor, este evident că ideea progresului nu se mărginește a fi numai o condiție a unei anumite certitudini metafizice. Ea devine, în același timp, un postulat al oricărei acțiuni practice, care ar tinde la realizarea « binelui suprem », — și prin urmare a acelei stări ideale, ce a constituit totdeauna ținta aspirațiilor celor mai înalte ale omenirii.

Așa fiind, se ridică în chip firesc întrebarea, dacă, și în ce măsură, a izbutit ideea progresului să determine în adevăr evoluția omenirii, îndreptând-o în direcția, întrevăzută numai de Critica rațiunii practice, dar pe care atât Metafizica moravurilor cât și Pedagogia și-au propus, deopotrivă, s'o lămurească, s'o fixeze și s'o facă mai lesne accesibilă. Ar fi desigur o confirmare practică a concepțiilor lor teoretice și o întărire prețioasă a acțiunii întreprinse de ele, dacă s'ar putea constata că un progres s'a produs în adevăr în trecutul omenirii, izvorînd din « dispozițiile ei naturale » (aus ihren *Naturanlagen*) și urmărind scopurile ei naturale » (ihre *Naturzwecke*).

Dacă lumea fizică a avut o evoluție, ca cea pe care a schițat-o Kant însuși, printr'o ipoteză cosmogonică, în acea «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels» din 1775, precum și în numeroasele mici scrieri privitoare la istoria pământului, din aceeași perioadă a activității sale intelectuale, suntem în drept să presupunem că și omenirea a avut o evoluție, a trecut adică printr'un proces natural de dezvoltare treptată. Iar acel proces n'a putut fi determinat decât de înzestrarea naturală a oamenilor cu anumite dispoziții, care le-au îndreptat acțiunile înspre anumite scopuri. Și ar fi interesant să știm cum s'ar înfățișa acel proces, dacă l-am putea reconstitui, cu ajutorul dispozițiilor naturale ale oamenilor de altă dată, pe care le putem considera ca fiind încă în funcțiune la oamenii de astăzi și le putem observa ca atare în experiența noastră actuală, precum și cu ajutorul scopurilor pe care au trebuit să le urmărească acele dispoziții în trecut, — scopuri ce nu s'au putut deosebi prea mult de cele pe care le urmăresc ele încă și acum, date fiind legăturile lor cu structura organică a ființei omenești, în general.

I

S'ar părea, la prima vedere, că n'ar putea fi vorba de o evoluție a omenirii, ca de un proces unic, care ar fi tins și ar tinde, pe o cale unică, la un scop unic. S'ar părea, în adevăr, date fiind marile deosebiri dintre diferitele rase omenești, că omenirea n'ar putea fi considerată ca alcătuind, din punct de vedere organic, o specie unică de ființe viețuitoare. Științele naturale ne permit totuși să nu părăsim credința străveche în unitatea neamului omenesc, cu toate consecințele ei firești, printre care cea dintâi și cea mai însemnată este că, cu toate formele diferite pe care le-a luat în istorie, dezvoltarea puterilor sufletești ale oamenilor a urmat, în fond, o linie unică. Aceleași legi psihologice, logice și etice au determinat, pretutindeni și totdeauna, progresele pe care le-a făcut, atât de încet și de greu, mintea omenească, cu toate facultățile ei.

În adevăr, după Buffon, care, ca naturalist, era în veacul al XVIII-lea o autoritate din cele mai însemnate, o specie biologică putea fi definită ca fiind totalitatea ființelor vii a căror împreunare sexuală nu rămânea sterilă și avea ca rezultat o progenitură viabilă. Privită din acest punct de vedere, strict științific, omenirea trebuia considerată ca alcătuind o specie biologică unică. Împreunarea sexuală a bărbaților și femeilor de rase diferite era rodnică și copiii ce se nășteau dintr'însa se dezvoltau normal, după legile biologice ale naturii omenеști, în general. Kant mergea chiar mai departe, susținând că omenirea putea fi considerată, nu numai ca o specie, ci chiar ca o familie, unică, întru cât nu era nicidecum imposibil ca ea să fi descins, întreagă, dintr'o pereche primitivă unică. Stăruința cu care căuta el să ajungă la o asemenea concluzie își avea originea în concepția sa epistemologică. Dacă ar fi existat mai multe specii omenеști, radical diferite unele de altele prin structurile lor fizice și psihice, ar fi trebuit să existe mai multe rațiuni, pure și practice, — și prin urmare mai multe științe, mai multe metafizici, și mai multe morale, cu principii diferite. Cum ar mai fi rămas atunci în picioare Critica rațiunii pure, care stabilea posibilitatea unei științe unice, cu valoare universală și necesară pentru toți oamenii deopotrivă, de pretutindeni și totdeauna? Cum ar mai fi rămas în picioare Critica rațiunii practice, care preconiza o metafizică unică, întemeiată pe postulate morale ce se impuneau, fără excepție, oricărei conștiințe omenеști? Și cum ar mai fi rămas în picioare Metafizica moravurilor, cu sistemul rațional al datoriiilor și cu idealul moral ultim, care trebuiau să fie și să rămână aceleași pentru toți oamenii deopotrivă? De aceea, atât înainte de apariția celei dintâi din operele sale fundamentale cât și mai târziu, Kant a fost preocupat, în deosebi, de chestia raselor de oameni, — cum o arătau între altele studiul intitulat « Von den verschiedenen Racen der Menschen » din 1775 și cel intitulat « Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace » din 1785.

Dacă însă omenirea alcătuia o specie — sau poate chiar o familie — unică, atunci de unde veneau și cum se explicau

marile deosebiri ce existau, de fapt, între diferitele ei părți, din diferitele continente? Spre a găsi un răspuns la această întrebare, Kant s'a adresat din nou științelor naturale, care i-au arătat că nu exista nicio specie de ființe viețuitoare — de animale sau de plante, — ale cărei caractere distinctive să fi fost absolut uniforme. Toate prezentau, între diferitele lor părți, deosebiri ce alcătuiau așa numitele lor « varietăți ». Iar acele deosebiri se explicau prin faptul că, ajungând a trăi în condiții diferite de cele inițiale, caracterele lor distinctive, la început uniforme, nu putuseră să nu sufere modificări. Așa s'a întâmplat și cu neamul omenesc, — căruia nu de geaba i s'a dat acest nume. O intuiție obscură a comunității de origine a făcut pe oameni să se considere, din cele mai vechi timpuri, ca alcătuind o familie unică. Tradiția biblică, mozaico-creștină, susține chiar că neamul omenesc a ieșit, întreg, din prima pereche de oameni, plăsmuiți de Dumnezeu după chipul și asemănarea sa, la creațiunea lumii. Răspândindu-se apoi, încetul cu încetul, pe tot pământul, descendenții acelei prime perechi de oameni au ajuns a trăi în regiuni diferite, cu clime diferite, care au modificat, mai mult sau mai puțin, caracterele lor exterioare. În acest chip au luat naștere așa numitele « rase » de oameni, a căror potrivire cu condițiile climaterice ale ținuturilor în care trăiesc este mai mult decât izbitoare.

Să comparăm bunăoară din acest punct de vedere, rasa « mongolică », — cum îi zice Kant rasei galbene, — care trăiește pe platourile înalte ale Asiei Centrale, cu rasa « neagră » a celor ce trăiesc în ținuturile ecuatoriale din Africa. O climă uscată și rece a făcut ca pielea oamenilor ce alcătuiesc rasa cea dintâi să fie galbenă și aspră; intensitatea luminii solare, resfrânte de câmpiile acoperite cu zăpadă o mare parte a anului, silindu-i să clipească neconținut spre a-și apăra ochii, le-a dat acea cută caracteristică a pleoapelor, numită « cuta mongolă »; iar natura săracă i-a făcut să aibă un corp mai mic și un sistem pilos puțin dezvoltat. Dimpotrivă, oamenii ce trăiesc în natura bogată a Africii ecuatoriale au un corp mai mare și mai mult păr, pielea lor, arsă de soarele puternic,

e neagră, iar transpirația continuă și abundentă, produsă de căldură, o face să fie grasă.

Spre a salva totuși ideea « dispozițiilor naturale », comune tuturor oamenilor, Kant susținea că modificările somatice de care e vorba n'au fost produse numai de acțiunea agenților externi, ai lumii fizice. Ele presupuneau o cauză internă, adică o dispoziție a organismului omenesc de a varia totdeauna, în orice condiții climaterice, în direcția care îi permitea să-și conserve, mai ușor și mai sigur, existența. Iar o asemenea dispoziție, într-un cât urmărirea un scop anumit, nu putea fi de ordine mecanică. Ea nu putea fi decât de ordine teleologică. Așa a apărut, în studiile lui Kant asupra raselor omenesti, ideea finalității, pe care avea s'o desvolte ceva mai târziu în opera sa « Kritik der Urtheilskraft », din 1790. Această idee s'a accentuat chiar, în polemica pe care filosoful a dus-o, asupra-i, cu naturalistul Forster, care o combătuse, într'un articol din revista « Der deutsche Merkur », a lui Wieland, din 1786 (Octomvrie și Noemvrie).

Acest naturalist nu credea că omenirea a avut, ca specie biologică, o origine unică. Ii părea mai probabil ca ea să fi luat naștere în mai multe puncte diferite ale suprafeței pământului, fie în același timp, fie, mai de grabă, în timpuri diferite. Numai așa s'ar putea explica faptul că ea se găsește acum pretutindeni, în puncte de pe suprafața pământului unde nu se vede cum ar fi putut ajunge pornind dintr'un punct unic, — pe continente complet izolate de celelalte, ca America și, mai ales, Australia, sau pe atâtea insule pierdute în mijlocul marilor oceane. Ca atare, omenirea n'a putut lua naștere decât dela sine sub acțiunea forțelor fizice ale naturii neînsuflețite. Iar acea acțiune n'a putut fi decât mecanică, într-un cât nu se vede cum ar fi putut fi călăuzită de intenții, așa încât să se poată zice că a urmărit anumite scopuri. De unde rezulta, pentru spiritul pozitiv al lui Forster, că diferitele părți ale omezirii au trebuit să aibă, dela început, caractere diferite, — caractere ale căror deosebiri s'au modificat ulterior, fie accentuându-se, fie atenuându-se, sub influența schimbărilor geologice ale scoarței pământului, ce modificau condițiile de existență ale oamenilor din regiunile respective.

La aceste critici, Kant a răspuns printr'un studiu, intitulat « Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie », pe care l-a publicat în aceeași revistă, în numerele din Ianuarie și Februarie 1788. În părerea naturalistului german cu privire la originea omenirii, ca specie biologică, se găsea implicată ipoteza generației spontane a ființelor vii, în general. Iar această ipoteză nu era admisibilă, fiindcă, mai întâi, nu se întemeia pe niciun fapt pozitiv, și fiindcă apoi, nu se împăca cu exigențele logice ale rațiunii. Ființele vii, în adevăr, au adus cu ele, în lume, un principiu de organizare, ce nu putea lua naștere, prin simple transformări fizice ale unor corpuri neînsuflețite, care nu-l posedau, în ele însele, în niciun chip. Experiența ne arată că ființele vii au o structură, pe care n'o putem înțelege decât numai raportând-o la un scop, care este viața. Organele unei ființe vii, atât de diferite unele de altele, nu se pot explica decât numai ca « mijloace », menite să contribuie la realizarea acestui « scop ». Ca părți, ale unui tot, ele au destinația, vizibilă și indiscutabilă, să facă posibilă funcționarea lui. Iar această adaptare, ce nu se poate pune la îndoială, a unor anumite mijloace cu un anumit scop, presupune intervenirea unei inteligențe care a lucrat după un plan bine chibzuit. O asemenea inteligență, însă, nu se poate atribui materiei anorganice, din care, după ipoteza generației spontane, ar fi ieșit, dela sine, ființele vii. Finalitatea, a cărei existență în natură ne silește experiența s'o recunoaștem, la fiecare pas, devine astfel o problemă, a cărei soluție, depășind chestia mărginită a originii raselor omenești, trebuie căutată în altă parte. De aceea, poate, s'a și grăbit Kant să publice, doi ani mai târziu, opera în care căuta o asemenea soluție, și care era Critica puterii de judecare.

II

Dar să ne întoarcem la problema progresului. Această problemă se ridică, evident, și în fața evoluției fizice a omenirii, ca specie biologică. Ea rămâne însă rezervată, ca atare,

științelor naturale, în general, și antropologiei, în deosebi. Așa cum se pune, pentru Kant, în *Metafizica moravurilor* și în *Pedagogie*, problema progresului privește evoluția intelectuală și morală a omenirii. Din acest punct de vedere trebuie dar să aruncăm o privire asupra modului cum s'a desfășurat, până acum, istoria ei.

În studiul intitulat « *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* », pe care l-a publicat, în Ianuarie 1786, în revista « *Berlinische Monatschrift* », Kant și-a pus întrebarea: cum a început istoria oamenilor, ca oameni, depășind istoria omenirii ca specie biologică. Și răspunsul său a fost că ea n'a putut începe decât în momentul în care dezvoltarea rațiunii le-a permis oamenilor să descopere, în ei înșiși, ca un atribut nou și de mare preț, libertatea. Până atunci, ei se supuneau, în mod pasiv, determinismului naturii, din care făceau parte, ca orice specie biologică. Ei își urmau adică instinctele, n'aveau alte nevoi decât cele pe care le pusesese, în organismul lor biologic, natura, și nu se slujeau, pentru satisfacerea acelor nevoi, decât de mijloacele pe care li le procura ea însăși. La un moment dat, însă, rațiunea lor s'a trezit, și odată cu ea a intrat în funcțiune voința, ca putere de alegere, ca manifestare adică a libertății. Oamenii au observat, bunăoară, că alimentele, de care se puteau servi pentru hrana lor, erau de mai multe feluri, că ei le puteau compara, spre a le determina valoarea relativă, și că puteau alege, dintre ele, pe cele care le păreau mai bune. Observările de acest fel, care nu s'au mărginit, firește, numai la materiile alimentare, ci s'au întins la toate lucrurile capabile să satisfacă nevoile organice ale corpului lor, le-au proiectat oamenii, în cele din urmă, și în viitor. Ei au început, anume, să reflecteze asupra efectelor pe care puteau să le producă, în viitor, acțiunile pe care își propuneau să le facă, să le determine valoarea relativă, și să aleagă, dintre ele, pe cele care le păreau mai de folos. Din acel moment înainte, conduita lor a încetat de a mai fi absolut pasivă, supusă adică în mod absolut determinismului naturii. Ea a început a deveni, grație libertății de alegere, autonomă. Iar autonomia aceasta a fost creatoare. În virtutea ei, oamenii au putut să-și croiască,

depășind natura, căi nouă de activitate, — căi pe care s'a îndreptat dezvoltarea lor intelectuală și morală.

Așa s'a produs, într'un trecut desigur foarte îndepărtat, actul sufletesc fundamental, prin care oamenii s'au ridicat deasupra animalelor. Și așa a început, prin urmare, istoria lor ca oameni, punând capăt istoriei lor ca simple organisme biologice, cum fuseseră până atunci. Actul sufletesc fundamental, însă, care a stat la originea acestei istorii a oamenilor ca oameni, a fost un act de revoltă în contra ordinii naturale, de nesupunere în orice caz la determinismul riguros al naturii. Conștiința născândă a libertății a rupt unitatea primitivă a omului cu natura, — cu toate consecințele acestei rupturi, care n'au fost mici, nici ușoare. Odată cu ea, în adevăr, a apărut în lume răul. Răul moral, se înțelege, căci răul fizic exista și mai înainte. Până atunci, lucrurile nu erau pentru oameni decât plăcute sau neplăcute, în înțelesul fizic al acestor cuvinte. Bune sau rele, în înțelesul moral al acestor termeni, nu erau încă. Și în aceeași situație se găseau, de asemenea, urmările faptelor omenesti. Când erau plăcute, cei ce le făcuseră se bucurau, când erau neplăcute, sufereau, din punct de vedere fizic, așa cum se bucură sau suferă și animalele, care n'au noțiunea binelui și a răului, din punct de vedere moral.

Cu apariția rațiunii, însă, și a libertății de alegere a voinței, situația s'a schimbat. Când se supuneau în mod pasiv determinismului naturii, când urmau orbește îmboldul instincțelor ce îi stăpâneau, oamenii se bucurau sau sufereau, fizicește, după cum urmările faptelor lor erau plăcute sau neplăcute, — dar numai atât. Aceste bucurii și aceste suferințe nu erau însoțite nicidecum de ideea vreunui merit sau a vreunei vinovății, — și mai ales nu de ideea vreunei răspunderi față de consecințele lor mai îndepărtate, în viitor. Din clipa, însă, în care au început să aleagă între diferitele modalități de a-și satisface nevoile organice, aceste diferite idei au apărut în conștiința lor, turburând-o, fiindcă îi răpeau unitatea, simplă și naivă, de până atunci. Căci, din cauza lor, o faptă, ce putea fi plăcută pentru moment, le apărea ca putându-i face să sufere, ulterior, dacă nu

trupește, cel puțin sufletește. Cel ce, bunăoară, în loc să-și caute singur, prin propria sa muncă, hrana de care avea nevoie, o lua, pe ascuns, pe cea agonisită, prin munca lui, de un altul, își putea procura, mâncând, senzații fizice plăcute. Dar teama că își atrăsese, prin ceea ce făcuse, ura și se expusese la răzbunarea celui păgubit, constatarea că cel pe care îl prădase suferea din această cauză, ideea în sfârșit că dacă alții i-ar răpi și lui hrana pe care și-ar procura-o prin munca lui proprie, viața ar deveni atât de nesigură încât n'ar mai fi decât un izvor de neconținute neplăceri, îi turbură conștiința în așa măsură, încât îl fac să sufere, — nu fizicește, ci sufletește. Iar la lumina acestei suferințe, fapta pe care a comis-o, deși plăcută din punct de vedere fizic, îi apare ca fiind rea din punct de vedere moral, — întrucât a nesocotit ordinea ce ar trebui să domnească în raporturile dintre oameni, pentru ca viața lor să fie mai bună. Iar ideea că, având libertatea să aleagă, putea să n'o comită, îl face să se simtă răzpunzător, și prin urmare vinovat, — ceea ce îi mărește încă suferința sufletească.

Și tot așa, în situația creată de apariția rațiunii și a libertății de alegere a voinței, o faptă putea să fie neplăcută din punct de vedere fizic, și totuși să le procure satisfacții sufletești, care le permiteau, sau chiar îi obligau pe oameni s'o considere ca fiind bună din punct de vedere moral. Așa au luat naștere, cu vremea, în evoluția omenirii, ca specie biologică cu o înzestrare sufletească superioară, noțiunile de bine și de rău, alături de senzațiile pure și simple de plăcere și de durere, ce călăuziseră exclusiv, la început, întreaga ei activitate. Și întrebarea ce se ridică este, dacă acest eveniment, de o importanță capitală pentru dezvoltarea ulterioară a omenirii, a fost, în momentul când s'a produs, bun sau rău, dacă a făcut adică pe oamenii, în conștiința cărora s'a produs, mai fericiți sau, dimpotrivă, mai nefericiți.

De acord cu Rousseau, deși într'un alt înțeles, Kant credea că evenimentul de care e vorba n'a putut fi, pentru individualitățile în conștiința cărora s'a produs mai întâi, decât turburător și supărător, — ceea ce constituia, din punct de vedere subiectiv, un echivalent al răului. Deși deschidea

omenirii, ca specie, un drum nou, pe care putea ajunge a deveni din ce în ce mai fericită, evenimentul ce a constituit punctul de plecare al acestei nouă evoluții, a făcut pe oamenii ce au început-o mai puțin fericiți decât erau până atunci. Rousseau zicea că la început, în starea lor naturală, de izolare și de libertate absolută, oamenii au fost fericiți. Dar civilizația, care a început odată cu viața socială și cu influențele ei dăunătoare, i-a făcut nefericiți. Și temeiurile acestei păreri erau, în câteva cuvinte, cele următoare. Rousseau nu credea, ca Hobbes, că starea primitivă a omenirii a fost « un războiu al tuturor în contra tuturor ». Un asemenea războiu universal n'ar fi putut fi provocat decât de tendința fiecărui om de a-și apropria, în dauna altora, cât mai multe din roadele produse de natură și din bunurile create de semenii săi. O asemenea tendință a apărut, e drept, și a dat naștere, în adevăr, unei dușmăanii obștești, — dar nu dela început. Ea n'a luat naștere decât mai târziu, odată cu gruparea oamenilor în societăți. În starea lor inițială, care era starea lor naturală, oameni trăiau liberi, rătăcind izolați prin păduri, care erau ale tuturor, fiindcă nu erau ale nimănui. În acea stare primitivă, oamenii erau călăuziți, în tot ce făceau, de sentimentul instinctiv al conservării, — sau, cum zicea Rousseau însuși, al « iubirii de sine ». Acest sentiment însă, întrucât nu depășea marginile lui naturale, își putea găsi, destul de ușor și de repede, satisfacția deplină. Ca și animalele, care, când și-au astâmpărat foamea și au găsit un loc potrivit de odihnă, se culcă și dorm, tot așa și oamenii primitivi, nedorind prea mult, se mulțumeau cu foarte puțin. « Iubirea de sine » nu era dar, la ei, sinonimă cu egoismul, nu implica rapacitatea, nici cruzimea, și nu excludea « compasiunea ». Această compasiune, în înțelesul în care o lua scriitorul francez, nu era tot una cu simpatia, care e o stare sufletească cu tendințe active. Compasiunea oamenilor primitivi era o stare sufletească negativă, ce consta mai mult în recunoașterea instinctivă a dreptului tuturor la viață, la care se mai adăugau, ca nuanțe afective accesorii, îngăduința pentru cei ce se foloseau de acest drept și mila pentru cei ce nu se puteau folosi de el. Fiecare lăsa astfel pe

ceilalți să-și satisfacă nevoile firești, dispunând în libertate de roadele naturii, care erau pe atunci ale tuturor, fiindcă nu erau încă ale nimănui. Nexistând prin urmare cauze de conflict, care să-i ridice pe unii în contra altora, oamenii primitivi trăiau, la început, nevinovați și fericiți. Intre nevoile lor și puțința de a le satisface, echilibrul era deplin, scutindu-i de suferințe inutile.

Mai târziu însă, când au început să trăiască laolaltă, grupați în mod permanent în societăți, oamenii, date fiind raporturile inevitabile dintre ei, au început a se compara unii cu alții. Iar comparația aceasta nu era decât o primă formă a reflexiunii, care venea astfel să le turbure, alterând-o, inocența primitivă. Ea a transformat «iubirea de sine», atât de nevinovată, dela origine, în «iubirea-proprie», care era plină de primejdii. Opoziția acestor două sentimente, așa cum se exprimă în limba noastră, nu pare să fie reală. La Rousseau însă ea se întemeia pe înțelesul diferit pe care îl da el expresiilor «amour de soi» și «amour propre». Cel dintâi indica sentimentul pur și simplu al conservării, cel de-al doilea indica ceva mai mult. Indica, anume, pe lângă sentimentul conservării și ca o consecință a lui, dorința fiecăruia de a se afirma față de ceilalți, de a-și arăta, față de ei, superioritatea, de a-și susținea, față de ei, puterea sau, cel puțin, dreptatea. Acest nou sentiment, care nu era decât o exagerare a celui vechiu, silea pe oameni să tindă, adesea, la lucruri ce depășeau mijloacele lor naturale, și pe care, de aceea, nu le puteau dobândi totdeauna. Echilibrul dela început dintre nevoi și puțința de a le satisface s'a rupt astfel, — iar această ruptură a avut urmări grave. Ea a făcut, mai întâi, pe oameni să sufere, i-a făcut apoi, răi, împingându-i la delikte și la crime. Neputând să ajungă totdeauna la bunurile, materiale sau ideale, pe care le doreau, pe căile permise, ei au căutat să le dobândească pe căi nepermise, — luându-le prin înșelăciune sau răpindu-le cu violență, dela alții. Iar la cei ce nu se puteau hotărî să recurgă la asemenea mijloace vinovate, vieța își pierdea valoarea firească, — sila sau desgustul putând duce, uneori, la sinucidere. În starea lor naturală însă, dela început, sinuciderea le era necunoscută

oamenilor. Ei trăiau atunci mulțumiți de viața simplă și tihnită, cu nevoi puține și lesne de satisfăcut, pe care o duceau. În sfârșit, în stadiul ce a urmat acelei stări primitive, în sânul societăților ce au luat naștere dela un moment dat înainte, oamenilor nehotărâți, care nu puteau lua nici calea crimei, nici calea sinuciderii, nu le rămânea decât scepticismul, adică neputința de a înțelege viața, și pesimismul, adică credința că ea era rea, — ceea ce, nu numai că nu-i consola, dar le mărea încă suferințele sufletești. De unde, părerea lui Rousseau că omul, de când a început să gândească, a devenit un animal « corupt », — și prin urmare nefericit. Părăsind starea naturală a « ireflexiunii » primitive, omul, odată cu nevino-văția, și-a pierdut și fericirea, dela început.

Deși era de acord cu această concluzie a lui Rousseau, Kant nu putea totuși să admită premisele lui. El susținea dimpotrivă, în Metafizica moravurilor, că starea « naturală » a oamenilor dela început, n'a putut fi decât un războiu permanent, al tuturor contra tuturor, — și că numai nevoia de a ajunge la o stare « juridică », în care drepturile firești ale fiecăruia să fie recunoscute și respectate de toți, a dus, odată cu intrarea în scenă a rațiunii, la constituirea societăților « civile ». Dacă însă deschidea omenirii o cale nouă, care putea duce, cu vremea, la starea ideală a unei fericiri, nu numai neturburate, dar și generale, reflexiunea rațională, care judeca valoarea faptelor omenești, nu putea să nu facă pe oameni, individual considerați, să sufere mai mult decât sufereau până atunci. În adevăr, alături de răul fizic, singurul care îi chinuia la început, reflexiunea rațională mai creea și răul moral, care, pentru conștiința, din ce în ce mai sensibilă, a celor stăpâniți, cu mai multă putere, de această nouă funcțiune sufletească, era adesea mult mai supărător, fiindcă era mult mai durabil. Ca și animalele care, când comiteau cele mai mari cruzimi, n'aveau nicidecum conștiința că făceau vreun rău, fiindcă își urmau pur și simplu, fără să reflecteze nicidecum, instinctele lor naturale, — ceea ce permitea bunăoară marilor carnivore să sfâșie de vii, fără nicio milă și fără nicio remușcare, vietățile cu care se hrăneau, — tot așa și oamenii primitivi, cât timp își urmau pur

și simplu, fără să reflecteze nicidecum, instinctele lor naturale, n'aveau nicidecum conștiința răului pe care îl făceau. Ei nu sufereau prin urmare, în acea perioadă primitivă a omenirii, decât de răul fizic. Răul moral, care, ulterior, i-a făcut să sufere mult mai mult, n'a luat naștere decât odată cu trezirea, într'înșii, a rațiunii, și cu intrarea în acțiune a exigențelor ei.

Răul acesta, însă, n'a fost o pagubă, ci un câștig. El a fost, în adevăr, cauza de căpetenie a binelui, ce avea să se realizeze, treptat, pe calea cea nouă, pe care o deschidea omenirii reflexiunea rațională. El a silit pe oameni, tocmai fiindcă era atât de supărător, să-și supravegheze, cu din ce în ce mai multă luare aminte, conduita, conformându-și, din ce în ce mai riguros, acțiunile, atât cu legile civile și politice, cât și mai ales, cu poruncile conștiinței morale. Iar pentru ca această conformare să nu le fie prea anevoioasă, oamenii s'au silit în același timp și din aceeași cauză, să-și desvolte cât mai mult puterile, trupești și sufletești, pentru ca să-și poată satisface nevoile numai pe căile permise, fără a mai fi ispitiți să ia pe cele nepermise. Răul inițial, pe care l-a creat reflexiunea rațională, a devenit astfel punctul de plecare al binelui de mai târziu și promotorul progresului ce avea să ducă la el.

E poate bine să menționăm, în treacăt, ca pe un precursor al lui Kant în această direcție, pe un filosof elvețian, uitat astăzi aproape cu totul. Într'o lucrare intitulată « *Geschichte der Menschheit* », care a apărut la Zürich, în două volume, în 1764 și 1770, Isaak Iselin susținea că istoria omenirii a constat în trecerea ei treptată dela o stare primitivă, în care viața și activitatea oamenilor era dominată, integral și exclusiv, de sensibilitate, printr'o stare intermediară, în care imaginația a început a călăuzi, ca un prim factor intelectual, agitațiile sensibilității, ce nu se supunea până atunci decât instinctelor oarbe de origine animalică, la o stare finală, în care rolul conducător a început a-l reveni și se silește să-l joace, nu fără greutate și lupte, rațiunea cu criteriile ei logice și etice.

Kant însă, în lucrarea sa « *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* », din 1784, a dat istoriei

« generale » a omenirii o fizionomie care, deși nu se depărta prea mult de cea pe care i-o dase Iselin, avea totuși o semnificare metafizică mai adâncă. Și el credea, ca și filosoful elvețian, că istoria omenirii consta, în fond, într'o trecere progresivă dela domnia sensibilității la domnia rațiunii, în viața omenească, individuală și colectivă. Dar, în această trecere, Kant vedea ridicarea treptată a omului deasupra « necesității » din lumea sensibilă, îndreptarea lui treptată, dacă nu chiar apropierea lui, de « libertatea » din lumea inteligibilă. Opoziția dintre necesitatea naturii și libertatea voinței, pe care o descoperise în Critica rațiunii pure și a cărei înlăturare o stabilise, ca posibilă, în Critica rațiunii practice, apărea acum ca o realitate indiscutabilă, în desfășurarea istorică a vieții omenești, punând în plină lumină înțelesul ei mai adânc și dând procesului universal al devenirii, în istorie, fizionomia lui adevărată. Din acest punct de vedere, istoria nu e altceva decât efortul, continuată fără întrerupere, din veac în veac și din mileniu în mileniu, a omenirii întregi, de a trece, printr'un progres încet și greu, dela starea ei inițială, obscură și umilă, în care era dominată de necesitatea oarbă a naturii, la o stare luminată în sfârșit, în întregime, de rațiune, și în care libertatea voinței să-i permită a-și afirma, definitiv, autonomia. Cum avea să zică mai târziu istoricul francez Michelet, — sub influența teoretică a lui Kant, poate, sub influența practică a evenimentelor timpului, în orice caz, — istoria omenirii nu este decât victoria progresivă a libertății.

Pe când însă istoricul, care studiază acest proces, e ținut să descrie, pas cu pas, etapele lui succesive, filosoful, care îl examinează la rândul său, nu poate urmări alt scop decât să-i lămurească mecanismul general. Din acest punct de vedere, ceea ce i se pare caracteristic lui Kant este că progresul, pe care îl pune în evidență istoria, nu se realizează în « individ », ci în « specie ». Progresul nu poate fi opera oamenilor, individual considerați, oricât de prețioasă ar fi contribuția pe care i-o aduc ei. Ea nu poate fi decât opera omenirii întregi, în viața nelimitată a căreia contribuțiile individuale ale oamenilor efemeri, adăugându-se unele altora, se

însumează într'un total, care crește neconținut, din generație în generație. Iar minunea, care nu poate să nu impresioneze adânc pe observatorul mai atent, este că progresul nu se realizează numai prin contribuțiile voite, cu deplină conștiință, de oameni, ci și, poate chiar mai ales, prin contribuțiile lor inconștiente și involuntare. Printre cele dintâi iau loc, în chip firesc, eforturile ideale pe care le fac oamenii de elită de a-și desvolta cât mai mult puterile sufletești, spre a înainta astfel mai ușor în căutarea adevărului și a binelui. Printre cele din urmă iau loc eforturile egoiste ale marelui majorității a oamenilor de rând de a-și spori averea și puterea, de a ajunge la onoruri și demnități. În lupta surdă, dar neîntreruptă, pe care o deslănțuiesc acestea din urmă, și care ar părea că nu poate decât să îngreueze progresul și să-l întârzie, un Kepler sau un Newton al lumii morale ar putea să descopere un plan al naturii, merit, tocmai dimpotrivă, să-l ușureze și să-l grăbească. Priviți din acest punct de vedere, oamenii se pot compara cu arborii dintr'o pădure, care, pe măsură ce cresc, își iau unii altora lumina, făcându-și astfel un rău reciproc. Dar tocmai răul acesta îi silește să crească mai bine, înălțându-și vârfurile cât mai sus, ca să se poată bucura, cât mai mult, de razele soarelui. Iar creșterea aceasta a lor mărește valoarea pădurii întregi. Tot așa, și în viața omenirii, răul duce la bine. Făcând pe oameni să sufere, răul trezește în sufletele lor dorința de mai bine, și, biciuind neconținut această dorință a lor, îi împinge cu putere, uneori chiar cu violență, să caute îndreptarea. Sub aspectul acestei ultime forme a căutării binelui, i se înfățișează lui Kant, de pildă, revoluțiile. Afară de unele cazuri când, zăpăcite de îndemnurile insidioase ale unor agitatori interesați, popoarele urmăresc himere lipsite de justificări raționale, mișcările lor violente sunt, de cele mai multe ori, efectul nedreptăților reale de care suferă și a căror înlăturare o caută. Filosoful nu s'a sfiit, bunăoară, să-și arate, într'o lucrare de mai târziu, — și anume, în cea intitulată « *Der Streit der Facultäten* » din 1798, — simpatia « vecină cu entuziasmul » pentru revoluția franceză. E drept că el atribuia,

în general, o asemenea stare afectivă spectatorilor desintereșați, care priveau numai dela distanță desfășurarea evenimentelor din Franța, dar încerca totuși s'o explice și s'o legitimeze. Poporul francez lupta, în fond, pentru dreptul său firesc de a-și da « constituția civilă » care îi părea mai bună. Iar acea constituție, întrucât era cea republicană, era în adevăr mai bună, fiindcă era mai favorabilă realizării scopurilor morale, pe care trebuia să le urmărească omenirea în general. Ea respecta, mai întâi, autonomia voinței libere a omului; o respecta mai mult, incomparabil mai mult, decât regimul monarhic absolutist. Ea era, apoi, — cum o arătase el însuși pe larg « Doctrina dreptului » din « Metafizica moravurilor », — mult mai puțin favorabilă, decât regimul monarhic absolut, războaielor de agresiune și de cucerire, care au fost totdeauna o plagă a omenirii.

Cu toate că erau însă, în adevăr, o asemenea plagă, Kant, în lucrarea în care se ocupa de filosofia istoriei, vedea totuși, chiar și în războaiele de acest fel, un mijloc al naturii de a împinge omenirea, prin excesul răului, să caute cu mai multă ardoare binele. Nu este oare teama de ororile războaielor, cauza care silește uneori guvernele Statelor în conflict de interese să caute, într'un arbitraj pașnic, soluția diferendelor dintre ele? Și nu va duce oare, în cele din urmă, aceeași teamă, la adoptarea generală și definitivă a unei asemenea proceduri, în cadrul unei federații a Statelor, constituite în scopul de a pune capăt, pentru totdeauna războaielor? Nu este evident de asemenea, în sfârșit, că, — în așteptarea păcii veșnice, care, deocamdată, nu este decât un ideal ce rămâne a se realiza într'un viitor nehotărît, — teama de ororile războaielor silește popoarele să-și pregătească apărarea, și că această obligație, desvoltându-le inteligența, care se încordează uneori la maximum în căutarea mijloacelor de rezistență la agresiunile eventuale, le perfecționează neconținut știința teoretică și tehnica industrială?

Constatările de acest fel l-au făcut pe Kant să creadă că istoria omenirii, privită în întregul ei, ar putea fi considerată ca denotând un plan ascuns al naturii, care ar tinde ca, sub presiunea continuă a răului, să desvolte neconținut puterile

sufletești ale oamenilor, spre a face posibilă în sfârșit, pe această cale, realizarea binelui. Această credință însă presupunea, ca un postulat inevitabil, existența, în natură, a finalității. Iar acest postulat a socotit filosoful că trebuia să-l examineze mai de aproape într'o lucrare specială, — în « Critica puterii de judecare », din 1790, de care rămâne să ne ocupăm în capitolul următor.

CAP. IX

FINALITATEA ȘI ROLUL EI SINTETIC

Ideea că există în natură o finalitate, nu totdeauna evidentă, dar totdeauna necesară, pare a se fi impus cugetării lui K a n t de timpuriu, încă din perioada inițială în care, sub influența lui N e w t o n, întreaga activitate i se îndrepta, cum am văzut, într'o direcție diametral opusă. În « Teoria cerului » bunăoară, din 1755, în care își propunea, cum o spunea în titlul însuși al lucrării, să arate « originea mecanică » a Universului, nu uita să facă, în Prefață, o rezervă, clară și categorică. O rezervă ce putea, firește, să-i fie impusă de grija de a nu se vedea aruncat în categoria autorilor de cosmogonii materialiste, care, înlăturând dela originea lumii orice intervenție supranaturală sau divină, puteau fi acuzați, cu ușurință, de ateism. Neputând să nege că ipoteza, pe care o formula în lucrarea sa, prezenta asemănări izbitoare cu aceea a lui L u c r e ț i u sau ca acelea ale predecesorilor săi E p i c u r, D e m o c r i t și L e u c i p p, K a n t se grăbea să adauge totuși: « Autorii teoriilor pe care le-am amintit, asupra formării mecanice a Universului, făceau să iasă întreaga ordine pe care o admirăm într'însul dintr'un hazard curat accidental, din care rezulta un așa de fericit concurs al atomilor, încât aceștia constituiau un tot perfect ordonat. E p i c u r a îndrăsnit chiar să pretindă că atomii deviau dela linia verticală a căderii lor și se întâlneau fără intervenirea niciunei cauze. Toți acești filosofi împingeau absurditatea până acolo, încât atribuiau nașterea ființelor vii aceluiași concurs întâmplător și orb al atomilor, făcând astfel să iasă rațiunea din irațional ». Și fiindcă, sub această primă formă a ei, silința pe care și-o da, de a se deosebi de filosofii în chestie, ar fi putut fi interpretată ca mărginind rezerva

sa numai la lumea ființelor viețuitoare, K a n t, ca să arate că o întindea și la lumea fizică, continua în chipul următor: « In sistemul meu, eu găsesc materia supusă unor legi certe și necesare. Văd această materie, descompusă în ultimele ei elemente, dispunându-se succesiv, sub stăpânirea acestor legi naturale, într'un tot admirabil ordonat. Nu poate fi aici un efect al hazardului; este urmarea necesară a legilor naturale ale materiei. Și atunci, nu suntem oare siliți să ne întrebăm de ce materia se supune, tocmai, unor legi, care au ca scop o așa de minunată întocmire? Ar fi oare cu puțință ca atâtea elemente, ce au, fiecare, natura sa proprie și independentă, să-și dea, dela sine, unele altora, un astfel de concurs, încât să iasă dintr'însul un tot bine ordonat? Și dacă ele se comportă, în realitate, în acest mod, nu trebuie oare să vedem aici o dovadă netăgăduită a comunității originii lor prime, care nu poate fi decât o Inteligență suverană și atotputernică, de către care însușirile diferitelor elemente au fost chibzuite în vederea combinărilor lor viitoare? ».

Prevăzând însă o obiecție, pe care i-o puteau opune unii din cititorii săi, K a n t a făcut un pas mai departe, — pas, care punea din nou în relief deosebirea dintre lumea corpurilor brute și lumea ființelor viețuitoare. Chiar și admitând, în principiu, finalitatea primordială a procesului mecanic, prin care pretindea el că luase naștere Universul, nu se putea oare pune la îndoială capacitatea minții omenești, în general, de a-i reconstitui, în toate amănuntele, desfășurarea? « Am încercat, — zicea K a n t însuși, în Prefața operei sale cosmogonice, — să înlătur obiecțiile ce se puteau aduce tezei mele din punct de vedere religios. Sunt însă altele, nu mai puțin puternice, care se pot ridica împotriva scopului ce-mi propun a realiza. Dacă este adevărat, se va zice, că Dumnezeu a pus în forțele naturii o artă ascunsă, în virtutea căreia au putut să scoată din Haos ordinea perfectă a Universului, cum ar fi totuși în stare mintea omenească, atât de slabă în fața lucrurilor celor mai mărunte, să sondeze misterioasele proprietăți care au concurat la realizarea unui plan atât de vast? O întreprindere atât de temerară ar echivala cu a zice: Dați-mi materie și vă voi face, cu ea, o lume !... ».

Oricât era însă de impresionantă, această obiecție nu-i părea lui K a n t hotărîtoare. El socotea că o putea înlătura, fără greutate. « Din toate cercetările ce se pot încerca în studiul naturii, cea pe care o întreprind, — zicea el însuși, — este tocmai cea în care se poate ajunge, cu mai multă ușurință și mai multă siguranță, până la origine. După cum, între toate problemele științelor naturii, niciuna n'a fost rezolvită până acum, cu mai multă temeinicie și mai multă certitudine, decât aceea a constituției adevărate a Universului în general, a legilor după care se mișcă planetele și a mecanismului intim al cursului lor; după cum, în filosofia naturii, nimic nu se poate compara cu perspectivele pe care ni le-a deschis filosofia lui N e w t o n; tot așa, eu pretind că, dintre toate lucrurile naturii, cărora li se caută cauza primă, originea sistemului cosmic și formarea corpurilor cerești, cu cauzele mișcării lor, sunt cele dintâi mistere, în adâncul cărora trebuie să poată pătrunde privirea noastră. Și motivul nu e anevoie de înțeles. Astele sunt mase rotunde, de forma, adică, cea mai simplă pe care o poate lua un corp, a căruia origine se caută. Mișcările lor, de asemenea, nu sunt complicate; ele nu sunt decât libera continuare a unei impulsii inițiale, care devine circulară prin combinarea ei cu atracțiunea unui corp central. Pe lângă aceasta, spațiul în care se mișcă astrele este gol; intervalele ce le separă unele de altele sunt nemăsurat de mari; toate sunt adică dispuse așa, încât să evite confuziunea mișcărilor și să facă ușoară determinarea lor. Mi se pare dar că se poate zice aici, fără temeritate și în înțelesul adevărat al cuvintelor: dați-mi materie și vă voi face cu ea o lume, — dați-mi adică materie și vă voi arăta cum trebuie să iasă din ea o lume. Căci dacă ni se dă o materie, înzestrată, prin esența ei chiar, cu o putere de atracție, nu ne este anevoie să găsim cauzele care au putut să contribuie la întocmirea sistemului lumii, considerat în general. Știm, pentru care motive un corp poate să ia o formă rotundă. Înțelegem pentru ce este necesar ca niște sfere, liber proiectate, iau o mișcare circulară în jurul centrului către care sunt atrase. Poziția orbitelor, unele în raport cu altele, concordanța direcției mișcărilor, excentricitatea, — toate se pot

reduce la cauzele mecanice cele mai simple; și putem spera, cu toată încrederea, să descoperim aceste cauze, fiindcă ne sunt de ajuns, în acest scop, raționamentele cele mai ușoare și mai limpezi ». Dar rezerva, cu privire la lumea organică, apare din nou. « Putem noi oare, — se întreabă K a n t, — să ne măgulim cu aceeași speranță, când e vorba de cea mai mică plantă sau de cea mai neînsemnată insectă? E oare cineva în stare să zică: dați-mi materie și vă voi arăta cum se poate face o omidă? Nu suntem oare opriți, aici, dela primul pas, de ignoranța adevăratelor proprietăți intime ale obiectului și de complicația organelor, atât de variate, care îl compun? Nu e dar de mirare, dacă îndrăznesc să afirm că modul cum se formează astrele, cauza mișcărilor lor, originea și constituția actuală a Universului, vor putea fi puse în plină lumină, cu mult înainte de a se putea explica limpede și complet, prin cauze mecanice, nașterea unei plante sau a unei insecte ».

Am recurs la aceste citații, atât de lungi, spre a pune în evidență, cât mai bine, deosebirea pe care o stabilea K a n t, dela început, între fenomenele lumii anorganice și acelea ale lumii organice, din punctul de vedere al posibilității de a le explica cu ajutorul cauzalității mecanice. Oricât ar părea de adâncă, această deosebire era, cum se vede, numai relativă. În cadrul general al finalității inițiale, pe care o introduceau în natură caracterele esențiale ale elementelor materiei, — caractere chibzuite de « Inteligența suverană » dela originea lumii așa, încât să ducă prin acțiunea lor, pe anumite căi, la anumite scopuri, — structura, atât a corpurilor anorganice cât și a celor organice, se putea explica prin cauze mecanice, a celor dintâi mai ușor și mai curând, a celor din urmă mai anevoie și mai târziu. Așa ne lăsa, cel puțin, să sperăm ultima frază din textul citat mai sus. Deosebirea, adică, dintre corpurile anorganice și cele organice, oricât părea de mare, era numai de grad, nu de natură, — nu era, cu alte cuvinte, decât relativă.

Mai târziu însă, când K a n t a intrat în studiul condițiilor de căpetenie, de care atârână, la oameni în general, posibilitatea cunoașterii și a făptuirii, deosebirea de care e vorba

s'a accentuat și s'a adâncit, tinzând a deveni absolută. Critica rațiunii pure a stabilit, mai întâi, legile cunoașterii, pe care o mărginea la lumea sensibilă, la lumea fenomenelor, supusă determinismului riguros al cauzalității mecanice. Critica rațiunii practice a stabilit, apoi, legile acțiunii, rezumându-le în imperativul categoric al îndeplinirii riguroase a datoriei morale, oriunde, oricând și în orice împrejurări, — ceea ce presupunea, cum am văzut, libertatea voinței, de origine numenală. Cele două Critici delimitau astfel două domenii, — al cunoașterii teoretice și al făptuirii practice, — ce nu erau numai diferite, ci se opuneau, de-a-dreptul, unul altuia, prin legile ce le guvernau. În cel dintâi domnea necesitatea mecanică; în cel de-al doilea, libertatea morală. Lua astfel naștere un dualism, ce amenința să dividă, să sfâșie chiar, viața omenească în două jumătăți, nu numai fără nicio legătură între ele, dar și antagoniste, întrucât își puteau crea, reciproc, dificultăți, teoretice și practice. Cum zicea K a n t însuși, în Introducerea operei în care încerca să înlăture acest neajuns, adică a Criticii puterii de judecare: « Intellectul dă apriori legi pentru natură ca obiect al simțurilor, pentru cunoașterea ei teoretică într'o experiență posibilă. Rațiunea dă apriori legi pentru libertate și propria ei cauzalitate, ca element suprasensibil în subiect, în vederea unei cunoașteri necondiționat-practice. Domeniul conceptului naturii sub prima legislație, și cel al conceptului libertății sub cealaltă, sunt cu desăvârșire izolate, cu privire la orice influențare reciprocă ce ar putea-o avea pentru sine unul asupra altuia (fiecare după legile sale fundamentale), prin marea prăpastie care desparte suprasensibilul de fenomene. Conceptul libertății nu determină nimic cu privire la cunoașterea teoretică a naturii, precum nici conceptul naturii cu privire la legile practice ale libertății, și în acest fel e imposibil de aruncat o punte dela un domeniu la celălalt »¹⁾.

O asemenea punte e totuși, nu numai necesară, dar și indispensabilă. Cele două domenii izolate aparțin, în adevăr, unuia și aceluiași proprietar. Cunoașterea și acțiunea, cum

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, traduc. român. Brăileanu, p. 73.

zice K a n t, au unul și același « subiect », care este omul; ele sunt, deopotrivă, un produs al funcțiunilor lui sufletești. Sau, ca să nu complicăm analiza noastră cu deosebiriile dintre funcțiunile de acest fel, ne putem mărgini să zicem că atât cunoașterea cât și acțiunea sunt, în principiu, produse ale uneia și aceleiași facultăți, — ale rațiunii, — care poate avea, e drept, două întrebuintări diferite, una teoretică și alta practică, dar nu este și nu rămâne mai puțin, din cauza acestui dualism funcțional, una și aceeași. Pe de altă parte, experiența ne arată, mai la fiecare pas, că ordinea fizică a naturii și ordinea morală a lumii omenеști nu rămân, propriu vorbind, separate, fără să aibă, sub nicio formă, niciun contact una cu alta. Ele nu se pot compara cu două linii paralele, ce s'ar întinde la infinit, alături una de alta, fără să se atingă niciodată. De fapt, ordinea fizică a naturii pare a îngreua uneori și a înlesni alteori realizarea ordinei morale a lumii omenеști. Fără a nega realitatea constatărilor de acest fel ale experienței, K a n t nu le consideră totuși ca dovedind o « influență » reală a « naturii » asupra « libertății ». Când vorbim, zice el însuși, de « piedecile » pe care le pune cea dintâi celei din urmă sau de « ajutoarele » pe care i le dă, n'avem, în realitate, decât o acțiune « a celei dintâi ca fenomen asupra efectelor celei din urmă ca fenomene », într'un proces care se desfășură, întreg, în lumea sensibilă ¹⁾. În schimb, însă, o influență a libertății, ca realitate numenală, asupra naturii, ca realitate fenomenală, este, deși nu putem înțelege cum, necesară, întrucât efectele « cauzalității prin libertate », adică ale conduitei morale a oamenilor, determinate exclusiv de imperativul categoric, nu se pot realiza decât în lumea sensibilă, în care trebuie să ia loc ca fenomene. Ceea ce însemnează că dacă ordinea fizică a naturii nu poate influența ordinea morală a lumii omenеști, în schimb, contrariul este posibil: cea din urmă poate influența, — și prin urmare poate modifica, treptat, — pe cea dintâi. Cum zice K a n t însuși, în stilul său obișnuit, atât de abstract: « De și principiile determinante ale cauzalității după conceptul libertății (după

¹⁾ Critica puterii de judecare, tr. rom. Brăileanu, p. 74, nota 1.

regula practică ce-o conține) nu se află în natură, și de și sensibilul nu poate determina suprasensibilul în subiect, invers asta este totuși cu puțință (de și nu în vederea cunoașterii naturii, dar totuși în vederea consecințelor ce le are cel dintâi asupra acesteia din urmă) și rezultă chiar din conceptul unei cauzalități prin libertate, al cărei efect trebuie să se manifesteze în lume în conformitate cu aceste legi formale ale ei » ¹⁾).

Această influență a « suprasensibilului » asupra « sensibilului » este ceea ce leagă unul de altul cele două domenii, — al ordinii fizice a naturii și al ordinii morale omenești, — care ar rămânea, altfel, izolate. Această legătură o indicase K a n t, în termeni mai clari poate decât cei din analiza cuprinsă în textul precedent, încă dela începutul Introducerii la Critica puterii de judecare. O indicase, însă, numai ca o necesitate ce rămânea să fie demonstrată ulterior. Punând în evidență « prăpastia » ce separa cele două domenii, lăsa totuși să se întrevadă necesitatea, și prin urmare posibilitatea, de a le pune în legătură printr'un concept sintetic. « De și o prăpastie necuprinsă cu vederea rămâne hotar între domeniul conceptului naturii și domeniul conceptului libertății, adică între sensibil și suprasensibil, așa că dela primul la celălalt (deci cu ajutorul întrebuintării teoretice a rațiunii) nicio trecere nu e posibilă, ca și cum ar fi două lumi diferite, din care cea dintâi nu poate avea influență asupra celei de-a doua: totuși aceasta *trebuie* să aibă influență asupra aceleia, anume conceptul libertății trebuie să realizeze în lumea sensibilă scopul dat lui prin legile sale. Prin urmare, natura *trebuie* să poată fi gândită și în felul ca legalitatea formei ei să se acorde cel puțin cu posibilitatea scopurilor de înfăptuit în ea după legile libertății. Trebuie deci să existe un temei al *unității* suprasensibilului, care stă la baza naturii, cu conținutul practic al conceptului libertății. Conceptul aceluia temei... înlesnește trecerea dela modul de cugetare după principiile naturii la cel după principiul libertății » ²⁾). Conceptului de care e vorba îi dă K a n t, mai departe, numele

¹⁾ *Op. cit.* tr. rom., p. 74.

²⁾ *Ibid.*, p. 54.

de « mijlocitor », adăugând că nu poate fi decât acela al finalității naturii. « Acest concept mijlocitor este cel al finalității naturii, căci prin el se recunoaște posibilitatea scopului final (al libertății), care poate deveni real numai în natură și prin potrivire cu legile ei » ¹⁾.

Să examinăm mai de aproape acest concept mijlocitor, ca să-i putem înțelege mai bine funcțiunea sintetică, pe care trebuie, ca « temeiul al unității », s'o îndeplinească. Prin finalitate înțelegem de obicei determinarea unei acțiuni oarecare de către scopul final ce urmează a se realiza printr'însa, — scop final pe care și-l propune omul ce o îndeplinește. Ca atare, finalitatea nu pare a putea să existe în natura fizică. Nefiind însuflețită, natura fizică nu poate avea intenții și nu-și poate propune scopuri de urmărit. Finalitatea, adică, nu pare a putea să existe decât în lumea omenească. Domeniul ei de elecțiune pare a fi chiar limitat la ordinea morală, fiindcă numai într'însa poate fi vorba de o determinare autonomă a voinței. Numai întrucât, folosindu-se de libertatea ei, voința se sustrage acțiunii cauzelor străine de ea, — care sunt, cum am văzut în Critica rațiunii practice, motivele empirice de natură sensibilă, — numai întrucât se mărginește să urmeze, în mod absolut, porunca legii morale a datoriei, numai întru atât se poate zice că ea își păstrează neatinsă autonomia. Ea nu mai este însă, în acest caz, determinată de o cauză anterioară, așa cum sunt determinate fenomenele naturii fizice, atunci când își produc efectele lor. Ea este determinată numai de efectul viitor pe care își propune să-l producă, prin acțiunea pe care o deslănțuiește, — scopul ei final fiind să realizeze, astfel, legea morală.

O deosebire esențială pare astfel a exista între ordinea fizică a naturii și ordinea morală a lumii omenești. Cea dintâi e stăpânită de cauzalitatea mecanică, în care cauzele își determină singure efectele. Cea de-a doua e stăpânită de cauzalitatea finală, în care cauzele sunt determinate, ele însele, de efectele lor. Cum s'ar putea împăca aceste două forme ale cauzalității? Cum s'ar putea subordona cauzalitatea naturii fizice celeia a lumii morale, pentru ca cugetarea noa-

¹⁾ Ibid., p. 74.

stră să poată ajunge, în sfârșit, a unifica aceste două domenii diferite? Intrucât o asemenea unificare urmează a se realiza în cugetarea noastră, ea nu poate să conștă, evident, decât într'o subsumare de concepte. Conceptul cauzalității mecanice trebuie adică subsumat celui al cauzalității finale. Iar această subsumare nu se poate face decât într'o judecată. A subsuma o noțiune unei alte noțiuni este, în adevăr, funcțiunea de căpetenie a «puterii de judecare», ca facultate a minții omenești. Ca manifestări ale ei, judecățile nu fac, în principiu, decât să subsumeze noțiunile, ce le servesc de subiecte, noțiunilor pe care le iau ca predicate. Ceea ce însemnează că, spre a putea ajunge la unificarea ce urmărim, a ordinii fizice a naturii cu ordinea morală a lumii omenești, prin subordonarea cauzalității mecanice a celei dintâi, cauzalității finale a celei din urmă, trebuie, neapărat, să supunem unei analize mai aprofundate «puterea de judecare», ca facultate a minții omenești. Așa a ajuns K a n t să scrie a treia din operele sale fundamentale, care este «Critica puterii de judecare».

De judecăți, ca manifestări ale puterii de judecare, se ocupase filosoful și mai înainte, în Analitica transcendențială din Critica rațiunii pure. Dar se ocupase atunci numai de o anumită categorie a lor, — și anume de «judecățile determinante». Iar în ultima din operele sale fundamentale trebuia, dat fiind scopul pe care îl urmărea, să se ocupe de o altă categorie a lor, — și anume de «judecățile reflectante». Deosebirea dintre aceste două feluri de judecăți este cea următoare. În general, puterea de a judeca nu este altceva decât facultatea de a gândi particularul ca cuprins în universal. Actul de gândire însă, prin care particularul se subsumează universalului, poate lua, după cazuri, forme diferite. Când universalul ne este cunoscut, printr'un concept general dat, fie apriori, fie empiric, și rămâne numai să-i subsumăm particularul ce, întâmplător, ne interesează, actul de gândire, prin care se operează această subsumare, este o judecată «determinantă». Când însă ne este dat numai particularul, și rămâne să căutăm universalul căruia i s'ar putea subsuma, — universal ce nu ne e pus la dispoziție de o lege sau de o regulă generală cunoscută, așa încât trebuie să-l

descoperim, — actul de gândire, prin care se operează subsumarea urmărită, devine o judecată « reflectantă ». Acestor două categorii de judecăți le corespund două forme ale puterii de judecare; celei dintâi, Kant îi zice « Die bestimmende Urtheilskraft », celei din urmă, « Die reflektierende Urtheilskraft ». Misiunea, de a unifica ordinea fizică a naturii cu ordinea morală a lumii omenești, îi revine acestei ultime forme a puterii de judecare. De ea se ocupă dar opera pe care ne propunem s'o examinăm, și a cărei problemă de căpetenie se rezumă în întrebarea: Cum sunt posibile judecățile reflectante?

Judecățile de acest fel sunt, în esență, acte de gândire ce stabilesc sau, cel puțin, indică o finalitate oarecare. Iar finalitatea pe care o stabilesc sau o indică ele poate lua două forme diferite. Ea poate să constea, mai întâi, într'o potrivire a lucrurilor particulare din natură cu dispozițiile generale ale sufletului nostru, ca și cum ar fi întocmite așa încât să ne convină nouă. Ea mai poate să constea, apoi, într'o potrivire a lucrurilor din natură unele cu altele, sau a părților fiecăruia din ele unele cu altele, ca și cum ar fi întocmite după un plan bine chibzuit în vederea unui scop anumit. În primul caz, judecățile reflectante sunt însoțite de un sentiment special de plăcere, căruia îi dăm numele de sentiment estetic. În al doilea caz, judecățile reflectante sunt însoțite de credința că natura, departe de a fi un haos, ale cărui părți ar fi luat naștere la întâmplare și n'ar avea nicio legătură unele cu altele, este dimpotrivă un tot bine ordonat, alcătuit din părți bine adaptate unele cu altele, ca și cum ar fi fost întocmit după un plan bine chibzuit, în vederea unui scop anumit. Așa fiind, opera de care trebuie să ne ocupăm se împarte în două jumătăți: în « Critica puterii de judecare estetică » și « Critica puterii de judecare teleologică ». Să le examinăm pe rând.

I

Kant ar fi ajuns mai ușor la scopul pe care îl urmărea, — de a lega Critica rațiunii pure și Critica rațiunii practice

printr'o sinteză finală, — dacă ar fi redus Critica puterii de judecare numai la a doua jumătate a ei, adică la dovedirea existenței, în natură, a finalității. Această finalitate «obiectivă», pe care o stabileau «judecățile teleologice», era, în adevăr, ceea ce trebuia să se pună, în primul rând, în evidență. Finalitatea «subiectivă», pe care o stabileau «judecățile estetice», rămânea din acest punct de vedere pe un plan secundar și ar fi putut fi tratată deosebit, din cauza numeroaselor probleme ce ridica, într'o lucrare specială. Pașiunea sistematizării și a unificării, însă, l-a făcut pe Kant s'o introducă și în opera sintetică de care ne ocupăm, ba chiar s'o pună la începutul ei, dându-i astfel o complexitate care i-a îngreuiat, considerabil, înțelegerea. Iar explicarea trebuie căutată în faptul că problema frumosului, care se discuta cu atâta stăruință pe acea vreme, începuse a-l preocupa de timpuriu, — de și nu-i putuse găsi încă, până la data când a scris Critica puterii de judecare, nici soluția definitivă, nici modul cum ar fi urmat s'o încadreze în sistemul celorlalte idei ale sale.

Kant scrisese, în adevăr, încă din 1764, mica lucrare intitulată «Observări asupra sentimentului frumosului și sublimului», în care se vedea limpede, — cum am arătat-o într'un capitol anterior, când am încercat a reconstitui geneza criticismului, — influența empirismului englez. La acea epocă, filosoful în formație înclina, în mod vizibil, către această direcție epistemologică, ce se opunea, cu din ce în ce mai multă putere, direcției opuse, a raționalismului. Și lupta dintre ele, ce se dedea, în primul rând, pe terenul cunoașterii generale a lumii, se continua, în mic, și pe terenul esteticii. Asupra acestei lupte, și a ideilor antagoniste la care ducea, trebuie să aruncăm o scurtă privire, ca să putem preciza mai bine poziția pe care a luat-o în cele din urmă, — întrucât n'a rămas la atitudinea empiristă din 1764, — filosoful nostru.

În Germania predomina, în prima jumătate a veacului al XVIII-lea, raționalismul lui Leibniz, sub forma mai sistematică pe care i-o dase Wolff și pe care, nu fără o independență relativă, o reprezenta la universitatea din Königs-

berg M a r t i n K n u t z e n, profesorul preferat al lui K a n t. Mai ortodox, și cu o specială aplicare la estetică, o reprezenta A l e x a n d e r G o t t l i e b B a u m g a r t e n, care a completat, în această privință, o lacună a raționalismului oficial al universităților germane, publicând, în 1750, opera intitulată « Aesthetica », — ce a dat, definitiv, științei frumosului numele ei actual. El pornea dela deosebirea pe care o făcea L e i b n i z între percepții, ca prime elemente ale cunoașterii, împărțindu-le în percepții obscure și percepții clare, și subdivizând pe cele din urmă în percepții confuze și percepții distincte. B a u m g a r t e n întemeia astfel o știință generală a cunoașterii, căreia îi da numele de « Gnoseologie », și îi subsuma două științe speciale: Logica, sau gnoseologia superioară, care se ocupa de percepțiile distincte, studiind raporturile dintre ele, și Estetica, sau gnoseologia inferioară, care se ocupa de percepțiile confuze, cercetându-le semnificarea. Frumosul devenea astfel o formă inferioară a adevărului, rămânând, ca atare, un produs al « facultății cognitive », adică al rațiunii. Adevărul era cunoștința perfecțiunii prin percepții clare și distincte, pe când frumosul era cunoștința perfecțiunii prin percepții clare, dar indistincte. Percepțiile confuze, în terminologia școalei lui L e i b n i z, nu erau tot una cu percepțiile obscure; ele nu erau decât indistincte.

Această concepție nu era, propriu vorbind, nouă. Ea avea chiar rădăcini foarte vechi. P l a t o n, bunăoară, considera frumusețea ca fiind măsura în care unitatea ideilor din lumea inteligibilă izbuteste a se realiza în multiplicitatea lucrurilor din lumea sensibilă. De unde, definiția cunoscută, care a rămas multă vreme tradițională, că frumosul nu este altceva decât unitatea în varietate. La care se adăuga deosebirea, stabilită de P l a t o n, între cunoașterea « adevărată », cu rațiunea, a lumii inteligibile, și cunoașterea « aparentă », cu simțurile, a lumii sensibile. Intuiția frumuseții era astfel o formă intermediară de cunoaștere, care, permițând omului să întrevadă, în ceea ce îi arătau simțurile, adică în multiplicitatea haotică a lumii sensibile, unitatea ordonată a ideilor, pe care n'o putea gândi decât cu rațiunea, îi înlesnea trecerea dela

cunoașterea aparentă, comună tuturor oamenilor, la cunoașterea adevărată, rezervată numai celor aleși. De aceștia din urmă se puteau apropia, pe calea contemplării frumosului, mulți din cei dintâi, cari se putea pregăti astfel să pună piciorul pe calea mai grea a dialecticei logice propriu zise.

Păstrând, în ceea ce îi constituia esența, această concepție a filosofiei grecești, spiritul practic al Romanilor i-a atenuat totuși rigiditatea metafizică. Examinând condițiile de care atârna succesul poezilor, în operele lor, *H o r a ț i u* îi sfătuia, în versul cunoscut:

Respicere exemplar vitae morumque jubebo.

să urmeze pilda călăuzitoare a vieții și a moravurilor, așa cum luau cunoștință de ele în experiență. La acest punct de plecare empiric, însă, teoreticianul artei poetice se grăbea să adauge rolul critic al rațiunii. Poezii nu trebuiau să uite că plăsmuirile imaginației lor, ca să poată trezi la cititorii sau ascultătorii lor «voluptatea» estetică, pe care o urmăreau, trebuiau să rămână cât mai aproape de lucrurile reale, de lucrurile «adevărate», la care se refereau. Acesta era înțelesul versului cunoscut:

Ficta, voluptatis causa, sint proxima veris.

Cu toată autoritatea de care s'a bucurat, la scriitorii dela începutul timpurilor moderne, această concepție, mai măsurată, a lui *H o r a ț i u*, unii dintr'înșii au depășit-o, totuși, în preocupările lor teoretice. Așa a făcut, bunăoară, *B o i l e a u*, identificând, sub influența raționalismului cartesian, frumosul cu adevărul:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.

Intrucât nu ușura, însă, înțelegerea fenomenului estetic, ci dimpotrivă, o îngreua, această concepție excesivă a ridicat obiecții și a provocat rezistențe. Căci nu tot ce era adevărat producea plăcerea specială ce purta numele de emoție estetică. Afirmarea că două și cu două fac patru exprima un adevăr, pe care nimeni nu-l putea pune la îndoială. Dar nimeni nu putea pretinde că acest adevăr îi părea frumos și îi pricinuia, ca atare, o satisfacție estetică. Ceea ce dovedea, în chip ne-

îndoios, că frumosul era altceva decât un adevăr pur și simplu, și că plăcerea ce-l însoțea trebuia să aibă alte cauze. În fruntea celor ce ridicau asemenea obiecții a stat, la începutul veacului al XVIII-lea, J e a n B a p t i s t e D u b o s, un scriitor puțin cunoscut astăzi, care a publicat, în 1719, un studiu, mai mult critic decât sistematic, intitulat « Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique ». El pune la originea artei și a plăcerilor estetice pornirea instinctivă, înnăscută oamenilor, de a-și pune în activitate, chiar și atunci când nevoile vieții n'o mai reclamă, funcțiunile lor firești. De și acesta era, însă, fondul părerilor sale, n'am putea zice totuși că D u b o s întrevăzuse posibilitatea de a deriva arta din întrebuințarea desinteresată, sub forma acelor îndeletniciri fără scop practic, pe care, sub numele de jocuri, le găsim și la animale, și la care se dedau cu pasiune oamenii, în copilărie, a funcțiunilor naturale ale organismului omenesc. Formulele sale rămâneau încă vagi. El susținea, bunăoară, că scopul artei era să stimuleze pasiunile sufletului, oferindu-le satisfacții pe care nu le puteau găsi în realitate.

Această credință, că plăcerea pe care o produc operele de artă s'ar putea explica prin faptul că ele dau nevoilor mai înalte sau mai delicate ale oamenilor o satisfacție închipuită, ce-i consolează de neputința de a le găsi, în lumea reală, o satisfacție adevărată, o avusese, cu un veac mai nainte, filosoful englez F r a n c i s B a c o n, primul propovăduitor al empirismului, dela începutul timpurilor moderne. Ea a dus, apoi, la legătura pe care au stabilit-o moraliștii englezi, în frunte cu S h a f t e s b u r y, între sentimentele estetice și sentimentele morale. Dacă arta procura oamenilor satisfacții pe care nu le găseau în viață, era fiindcă le înfățișa o lume închipuită, care li se părea superioară celei reale. Superioară, firește, întrucât răspundea mai bine nevoilor lor afective, întrucât era adică așa, cum ar fi dorit ei să fie lumea reală. Iar această superioritate, examinată mai de aproape, consta în faptul că, în lumea închipuită, pe care le-o înfățișau operele de artă, oamenii găseau o « armonie », pe care n'o puteau descoperi totdeauna în lumea reală, — cel puțin nu în aceeași măsură.

Frumosul se reducea astfel, pentru Shaftesbury, la justa proporție a părților, care făcea ca un lucru, în parte considerat, să fie un tot armonic, și la justele raporturi ale lucrurilor, care făceau ca ele, împreună considerate, să alcătuiască un sistem armonic. Ceea ce îl ducea la concluzia că binele nu era decât o formă a frumosului, fiindcă se reducea, de asemenea, la o justă proporție și la juste raporturi, între pornirile egoiste și pornirile altruiste ale naturii omenești. Binele consta, în adevăr, în acordul armonic al intereselor particulare cu interesele generale. Iar desăvârșita armonie dintre iubirea de ei înșiși și bunăvoința față de ceilalți, întrucât se realiza în viața oamenilor virtuoși, nu era altceva decât frumusețea simțirii și a făptuirii lor.

Așa gândea și Kant, în mica sa lucrare *Observări asupra frumosului și sublimului* din 1764. Evoluția ulterioară a cuceririi sale, pe care, cum am văzut, o stăpâneau din ce în ce mai mult preocupările epistemologice, l-a îndepărtat progresiv de această concepție empiristă a fenomenelor estetice. Hotărâtoare a fost de sigur, în această evoluție, noua concepție a moralității, la care ajunsese în *Critica rațiunii practice*, și după care binele nu mai putea fi considerat ca un aspect al frumosului. În lucrarea sa din 1764 virtutea apărea ca o stare afectivă, — ca « sentimentul frumuseții și demnității naturii omenești ». În opera fundamentală din 1788, virtutea era o atitudine rațională, — și anume, conformitatea absolută cu imperativul categoric, ca lege supremă a rațiunii pure, sub forma ei practică. Iar această evoluție a concepției sale etice a influențat, în chip firesc, și concepția sa estetică. Frumosul nu putea să fie, nici el, numai o stare afectivă. Ca atare, nici n'ar fi putut să aibă « reguli » cu caracter obiectiv, valabile adică pentru toți oamenii, în general. El trebuia să cuprindă un element intelectual, de vreme ce se puteau formula, asupra-i, judecăți, — așa numitele « judecăți de gust ». Originea și îndreptățirea judecăților de acest fel începuseră a-l preocupa pe Kant cu câțiva ani înainte de a publica *Critica puterii de judecare*. În 1787, bunăoară, îi anunța lui Reinhold, într-o scrisoare dela 18 Decem-

vrie ¹⁾, că lucra cu stăruință la o « Critică a gustului », pe care spera s'o poată sfârși « la Paștile » următoare și în care avea să cerceteze ce se putea stabili, ca « determinări apriori », în filosofia frumosului, adică în estetică. Cercetările sale în această privință n'au apărut însă decât după trei ani, și nu separat, ci înglobate în Critica puterii de judecare.

II

Să examinăm acum mai de aproape, cum ne-am propus mai sus, prima jumătate a acestei opere, adică *Critica puterii de judecare estetică*. Am zis, că ceea ce dă manifestărilor acestei puteri, adică judecăților estetice, caracterul lor particular, e faptul că ele sunt însoțite de o « satisfacție » de un gen cu totul special. Satisfacții ne mai dau și alte judecăți, de alte feluri; dar ele iau alte aspecte, afective și intelectuale. Nu sunt atâtea lucruri, despre care afirmăm în judecățile noastre că ne plac, dar despre care nu zicem totuși că sunt frumoase, — cu privire la care, adică, nu formulăm judecăți estetice? Sunt bunăoară, — ca să luăm un exemplu familiar, — atâtea oameni, cărora le plac foarte mult anumite feluri de bucate; dar niciunul din ei, oricât ar fi de puțin cult, nu se gândește să le atribue o valoare estetică propriu zisă; niciunul din ei nu confundă plăcerea materială pe care i-o produce o ciorbă de potroace cu satisfacția ideală pe care i-o procură o simfonie de B e e t h o v e n. Această deosebire trebuie dar s'o lămurim mai întâi. Numai o asemenea lămurire ne poate ajuta să înțelegem natura judecăților estetice.

Ceea ce caracterizează, după K a n t, sentimentul de mulțumire (das Wohlgefallen), care însoțește judecățile de acest fel, e faptul că el rezultă din raportarea reprezentărilor, de care e vorba într'însele, nu la obiectele lor reale, ci la subiectul care le apreciază, după potrivirea sau nepotrivirea lor cu dispozițiile sau, mai exact, cu funcțiunile sale sufletești. Când constată o potrivire, subiectul e mulțumit și găsește

¹⁾ Care se găsește, în Ediția completă a operelor lui K a n t, pe care a publicat-o Academia de științe din Berlin, în volumul al X-lea, la p. 488.

că reprezentările respective sunt frumoase. Când constată, din contra, o nepotrivire, e nemulțumit și declară că reprezentările în chestie sunt urâte. Obiectele ce corespund acelor reprezentări nu-l interesează, pe cel ce formulează asemenea judecăți, nicidecum, prin și pentru ele însele. Ele ar putea chiar să nu existe. Operele de artă, — poeziile, romanele, dramele, tablourile, etc., — sunt pline, adesea, de reprezentări fictive, create pe de-a'ntregul de imaginația artiștilor respectivi, și procură totuși, celor ce le citesc sau le contemplă, stările afective ce însoțesc judecățile lor estetice.

O comparație a judecăților de acest fel cu cele prin care stabilim, numai, că anumite lucruri sunt plăcute, fără să le declarăm frumoase, ne poate limpezi și mai bine acest caracter special al lor. Am zis, ca să reluăm exemplul familiar de adineaori, că sunt feluri de mâncare ce ne plac, dar că-rora nu le recunoaștem nicio valoare estetică. Judecățile pe care le formulăm în asemenea cazuri sunt însoțite și ele de o satisfacție. Dar acea satisfacție rezultă, în primul rând, din raportarea reprezentărilor, din judecățile respective, la obiectele lor reale. Dovadă e faptul că acele obiecte n'ar putea să nu existe, — ca în cazul judecăților estetice. Un fel de mâncare ce n'ar exista în realitate, pe care nu l-am putea prin urmare gusta, în formele obișnuite, n'ar putea să ne producă nicio plăcere. Ceea ce înseamnă că în judecățile, prin care afirmăm că anumite lucruri sunt plăcute, se găsește totdeauna implicat, în chip vădit, un « interes » al nostru pentru lucrurile respective, adică o preocupare de existența lor. Căci, cum zice K a n t însuși, « interesul » nu este alt-ceva decât « plăcerea ce o unim cu reprezentarea existenței unui obiect » ¹⁾.

Un asemenea interes nu se găsește însă implicat în judecățile prin care afirmăm că anumite lucruri sunt frumoase. Chiar și atunci când « lucrurile », cărora le atribuim această calitate, nu sunt simple ficțiuni, ca cele ce umplu operele de artă, când ele sunt adică realități propriu zise, — fie ale lumii omenești, fie ale naturii fizice, ca un monument arhi-

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, trad. rom., p. 82.

tectonic sau ca un apus de soare, — nu putem zice că avem vreun interes pentru ele, în înțelesul pe care l-am văzut, că ne preocupăm adică de existența lor. De aceea nici nu dorim, propriu vorbind, să le avem, — cum dorim, de obicei, să avem lucrurile ce ne plac, pur și simplu. O asemenea dorință, când ia naștere, cum se poate întâmpla, în fața lucrurilor pe care le numim frumoase, n'are nicidecum a face cu această calitate a lor, în înțelesul că nu joacă niciun rol în actul mintal prin care le-o atribuim. Cum zice Kant însuși: « Când se pune întrebarea, dacă ceva e frumos, nu vrem să știm, dacă noi, sau altcineva, avem sau am putea chiar numai avea interes pentru existența lucrului, ci cum judecăm asupra lui în simplă contemplare (intuire sau reflexiune). Dacă mă întreabă cineva, dacă găsesc frumos palatul ce-l văd înaintea mea, eu pot spune ce-i drept: nu iubesc astfel de lucruri care sunt făcute pentru a holba ochii la ele, sau, cum a răspuns acel *sachem* irochez, că lui nu-i place la Paris nimic mai mult decât ospătăriile; mai pot, pe lângă asta, muștra, în felul lui Rousseau, vanitatea celor mari, cari întrebuințează sudoarea poporului pentru lucruri așa de nefolositoare; în sfârșit, pot prea lesne să ajung la convingerea că, dacă m'aș găsi pe o insulă nelocuită, fără nădejde de a mă întoarce cândva iarăși la oameni, și dacă prin simpla mea dorință aș putea face să răsară acolo ca prin farmec o astfel de clădire măreață, eu nici nu mi-aș da această silință în cazul când aș avea o colibă destul de comodă pentru mine. Toate acestea mi se pot îngădui și aproba, dar nu despre acestea este acuma vorba. Aci vrem numai să știm, dacă simpla reprezentare a obiectului e însoțită în mine de plăcere, oricât de indiferent aș fi cu privire la existența obiectului acestei reprezentări. Vedem lesne că ceea ce fac în mine însumi din această reprezentare, și nu ceea ce constituie o dependență a mea de existența obiectului, are importanță pentru a zice că obiectul e frumos și pentru a dovedi că am gust. Oricine trebuie să mărturisească, cum că acea judecată asupra frumuseții, în care se amestecă cel mai neînsemnat interes, este poate părtinitoare și nicidecum o judecată de gust pură. Trebuie să nu fim câtuși de

puțin interesați pentru existența lucrului, ci să fim în această privință cu desăvârșire indiferenți, pentru ca, în materie de gust, să jucăm rolul judecătorului » ¹⁾).

Nu tot așa e însă cu judecățile prin care afirmăm numai că anumite lucruri sunt plăcute, — sau, cum zice traducătorul român al Criticii puterii de judecată, « agreabile ». Existența obiectelor la care se referă judecățile de acest fel nu mai este, nicidecum, indiferentă. Că, în cazurile de acest fel, nu ne mărginim numai să « gustăm » reprezentările obiectelor, că existența lor, ca obiecte, ne preocupă în cel mai înalt grad, ne-o dovedește faptul că, de vreme ce ne plac, le dorim, că suntem cuprinși, cum zice Kant, de « pofta » de a le avea. În judecățile de acest fel, prin urmare, se găsește totdeauna implicat interesul, în înțelesul pe care l-am văzut mai sus. Iacă, și în această privință, textul filosofului însuși, care începe cu definiția: « Agreabil este ceea ce place simțurilor în senzație ». Spre a evita însă o înțelegere greșită a acestei definiții, întrucât cuvântul « senzație » indică de obicei o reprezentare obiectivă a simțurilor, Kant desemnează « ceea ce trebuie să rămână totdeauna pur subiectiv și nu poate constitui nicidecum o reprezentare a unui obiect », cu numele de « sentiment ». Și adaugă, pentru mai multă claritate, exemplul următor: « Coloarea verde a pajiștelor aparține senzației obiective, ca percepție a unui obiect prin simțuri; agreabilul ei însă, senzației subiective, prin care nu se reprezintă un obiect, aparține adică sentimentului, prin care lucrul e considerat ca obiect al plăcerii (care nu este o cunoaștere a lui) ». Iar « faptul... că judecata mea asupra unui obiect, prin care îl declar agreabil, exprimă un interes produs de dânsul, se vede lămurit chiar prin aceea că el deșteaptă prin senzație o poftă după astfel de obiecte; prin urmare, plăcerea nu presupune numai simpla judecată asupra obiectului, ci raportarea existenței lui la starea mea, în măsură ce e afectată printr'un asemenea obiect ». Ba chiar, dacă existența obiectului nu poate lipsi niciodată, în schimb, poate lipsi, foarte bine, judecata, care îl declară agreabil. « Pentru ceea ce e agreabil în

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., pp. 82, 83.

modul cel mai viu... nici nu e nevoie de o judecată asupra însușirii obiectului, astfel că cei ce se îndreaptă numai spre delectare (căci acesta e cuvântul prin care se înseamnă elementul intim al plăcerii) se lipsesc cu drag de orice judecare»¹⁾.

În aceeași situație ca judecățile prin care afirmăm că anumite lucruri sunt plăcute, se găsesc și judecățile prin care afirmăm că anumite lucruri sunt bune. Și în acestea din urmă se găsește implicat interesul pentru obiectele la care se referă, ca și în cele dintâi. Cu o deosebire, totuși, pe care trebuie s'o precizăm. Unele lucruri le găsim «bune» numai «pentru ceva». Ca atare, ele ne plac numai ca mijloace, și le declarăm «utile», în vederea unui scop oarecare. Alte lucruri, însă, ne plac prin ele însele; pe acelea, le considerăm ca realizând în ele însele anumite scopuri, ce convin rațiunii noastre, și zicem, de aceea, că sunt «bune în sine». În amândouă aceste cazuri, judecățile noastre cuprind noțiunea unui scop, care le determină, propriu vorbind, calitativ, făcându-le să fie afirmative sau, uneori, negative. Căci dacă, din punctul de vedere al scopurilor de care poate fi vorba, unele lucruri sunt bune, altele sunt, firește, rele. Prin această legătură a lor cu noțiunea — sau, cum zice Kant, cu conceptul — unui scop, judecățile prin care declarăm că anumite lucruri sunt bune se deosebesc, deopotrivă, de cele pe care le-am examinat până acum.

De cele prin care declarăm că anumite lucruri sunt plăcute, mai întâi. Am văzut în adevăr, adineori, că «agreabilul» se întemeiază «exclusiv» pe senzație. Cum zice Kant însuși: «Plăcerea produsă de bine trebuie să depindă de reflexiunea asupra unui obiect, reflexiune care duce la un concept... și se deosebește prin aceasta... de agreabil, care se întemeiază cu desăvârșire pe senzație»²⁾. Și tot așa se deosebesc judecățile, prin care declarăm că anumite lucruri sunt bune, de cele prin care declarăm că anumite lucruri sunt frumoase. Căci lucrurile pe care le găsim frumoase ne plac fără intervenirea vreunei noțiuni sau a vreunui concept. Cum zice Kant însuși: «Pentru a găsi că ceva este un

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., pp. 83, 84, 85.

²⁾ *Ibid.*, p. 85.

bine, trebuie să știm totdeauna ce lucru ar avea să fie obiectul, adică trebuie să am despre el un concept. Pentru a găsi frumusețe în ceva, n'am nevoie de asta. Flori, desene libere, linii îmbinate la olaltă fără intenție, sub numele de frunziș, nu înseamnă nimic, nu depind de niciun concept determinat, și plac totuși » ¹⁾).

De unde rezultă că judecățile estetice, — sau, cum mai zice K a n t, judecățile de gust, — sunt « numai contemplative ». Ele sunt adică judecăți care, indiferente cu privire la existența obiectelor, unesc numai însușirile lor cu sentimente de plăcere sau neplăcere. Iar această « contemplație » nu este « îndreptată spre concepte ». Căci judecățile de acest fel « nu sunt judecăți de cunoaștere teoretică ». Ceea ce însemnează că ele « nici nu se întemeiază pe concepte », nici « nu-și propun » să ajungă la « concepte » ²⁾). Ele nu duc decât la o prețuire, — practică, dar desinteresată, — a lucrurilor, prin sentimentele de plăcere sau de neplăcere, pe care le produc. Facultatea din care izvoresc ele, ca atare, este ceea ce numim « gust ». Cum zice K a n t însuși: « Gustul este facultatea de apreciere a unui obiect sau a unui mod de reprezentare prin o plăcere sau displăcere, fără niciun interes. Obiectul unei astfel de plăceri se numește frumos » ³⁾).

III

Așa ni se înfățișează, privite din punct de vedere al « calității », judecățile estetice. Ele pot fi însă privite, ca toate judecățile, și din punctul de vedere al « cantității ». Și întrebarea ce se ridică, în această privință, este, dacă judecățile estetice pot avea o valoare generală, exprimându-se în forma obișnuită a judecăților ce se numesc în logică universale. K a n t crede că răspunsul la această întrebare nu poate fi îndoios. Fiind desinteresate, judecățile estetice « trebuie » să aibă o valoare generală. Căci dacă, în atâtea

¹⁾ *Ibid.*, p. 85.

²⁾ *Ibid.*, pp. 85, 87, 88.

³⁾ *Ibid.*, p. 89.

cazuri, oamenii emit asupra acelorași lucruri judecăți diferite, este din cauză că, potrivit cu deosebiriile lor de temperament, au pentru ele un interes diferit. În cazul plăcerii speciale, însă, pe care o determină judecățile estetice, nu există, cum am văzut, niciun interes pentru lucrurile respective, care ar putea chiar să nu fie realități propriu zise, plăcerea în chestie nefiind legată decât de reprezentările lor. Neexistând dar, în cazurile de acest fel, niciun interes care să dividă pe oameni, nu se vede nicidecum de ce judecățile, pe care le-ar emite ei asupra valorii estetice a lucrurilor în chestie, ar fi diferite. Cum zice Kant însuși: « ... Dacă cineva are conștiința că plăcerea produsă de un obiect este pentru dânsul fără niciun interes, el nu poate aprecia acest obiect altfel, decât așa, că obiectul trebuie să conțină un temei de plăcere pentru oricine. Căci, cum nu se întemeiază pe vreo înclinație a subiectului (nici pe vreun alt interes reflectat), ci, cum cel ce judecă se simte cu desăvârșire liber cu privire la plăcerea ce o dedică obiectului: el nu poate găsi condiții personale ca temeiuri ale plăcerii de care s'ar lega subiectul său singur, și trebuie deci să considere plăcerea întemeiată în ceea ce poate presupune la oricare altul; prin urmare el trebuie să creadă a avea temei să atribue oricui o plăcere asemănătoare » ¹⁾.

Când emitem, așa dar, o judecată estetică, îi atribuim o valoare generală, ca și cum am formula o judecată logică ce ar fi, din punctul de vedere al cantității, universală. O analiză elementară ne poate însă arăta că generalitatea judecăților estetice nu poate fi de natură logică. În adevăr, universalitatea logică derivă, în judecățile respective, din conceptele ce le servesc de subiect și a căror sferă e luată în întregime. Sfera unei noțiuni însă, cum zicem noi astăzi, nu este, precum știm, decât categoria de obiecte la care se referă ea și ale căror caractere comune le rezumă în conținutul ei. Când, prin urmare, sfera unui concept e luată, într-o judecată, în întregime, aceasta însemnează că afirmarea, pe care o formulează acea judecată, privește totalitatea obiec-

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., pp. 89, 90.

telor din categoria respectivă. Judecata e adică universală, iar universalitatea ei rezultă din modul cum e considerat, din punct de vedere cantitativ, conceptul ce-i formează subiectul. Dovadă că e așa, e faptul că, atunci când sfera unui concept e luată, într'o judecată, numai în parte, acea judecată nu poate fi decât particulară. În ambele aceste cazuri, în sfârșit, judecățile logice, universale sau particulare, urmăresc să ne dea, prin concepte, cunoașterea obiectelor la care se referă.

Că generalitatea, pe care o atribuim judecăților estetice, nu e de această natură, rezultă dela sine din modul cum le-am determinat mai sus caracterele esențiale. Când zicem că un lucru este frumos, noi nu ne gândim nicidecum la clasa întreagă lucrurilor ce pot fi frumoase, și care pot fi, nu numai foarte numeroase, ci și foarte diferite. Ne gândim numai la starea afectivă pe care ne-o produce nouă lucrul pe care îl contemplăm, — el singur numai. Și ne credem în drept să presupunem, pentru motivele pe care le-am văzut, că aceeași stare afectivă trebuie s'o producă acel lucru tuturor oamenilor, fără deosebire. Noi n'avem adică în minte, când formulăm o judecată estetică, atribuindu-i o valoare generală, o noțiune, a cărei sferă am lua-o în toată întinderea ei. Avem în minte numai o stare afectivă a noastră, produsă de o percepție izolată, și credem că aceeași stare afectivă trebuie să fie produsă, de aceeași percepție, la toți oamenii fără deosebire. În sfârșit, noi nu urmărim, prin judecata noastră estetică, o cunoaștere obiectivă a lucrurilor frumoase, a tuturor fără deosebire, adică a întregii lor clase, ci suntem preocupați numai de starea noastră afectivă, căreia îi atribuim, ca stare subiectivă, o generalitate necesară, presupunând că, în aceleași condiții, trebuie s'o aibă toți oamenii fără deosebire.

Că totuși, cu toată această deosebire, judecățile estetice pot fi confundate cu cele logice, ne-o arată Kant în cuvintele următoare, ce încheie textul pe care l-am citat adineaori. Cel ce, contemplând un lucru frumos, simte o plăcere estetică, e înclinat să creadă, cum am văzut, că și alți oameni, contemplând același lucru, vor simți aceeași plăcere. « El va

vorbi deci despre frumos așa, ca și cum frumusețea ar fi o însușire a obiectului și judecata ar fi logică (ar constitui prin concepte despre obiect o cunoaștere a lui); deși este numai estetică și cuprinde numai o raportare a reprezentării obiectului la subiect; dar ea are totuși o asemănare cu cea logică, întrucât o putem presupune valabilă pentru oricine. Dar nici din concepte nu poate rezulta această universalitate. Căci dela concepte nu există nicio trecere la sentimentul de plăcere sau neplăcere (doar numai în legile practice pure, care conțin însă un interes, pe când niciun interes nu este unit cu judecata de gust pură). Prin urmare, de judecata de gust, unde avem conștiința separațiunii noastre de orice interes, e legată o pretenție de valabilitate pentru oricine fără o universalitate îndreptată spre obiecte, adică cu ea trebuie să fie unită o pretenție de universalitate subiectivă » ¹⁾). De unde rezultă o nouă definiție a frumosului, care sună: « Frumosul este ceea ce e reprezentat fără concepte ca obiect al unei plăceri universale ».

Întrebarea ce se ridică, acum, mai departe, este, pe ce se întemeiază universalitatea subiectivă a judecăților estetice? Căci nu mai încapе îndoială că o judecată, prin care afirmăm că un lucru este frumos, nu exprimă nicidecum natura obiectivă a lucrului însuși, ci starea noastră subiectivă, întrucât ni se traduce în conștiință printr'un sentiment de plăcere. Pentru oricine formulează, așa dar, o asemenea judecată, trebuie să fie evident că, după regulile logicei formale, judecata sa nu poate fi decât « singulară ». Cum poate fi ea însă, ca atare, valabilă, nu numai pentru subiectul a cărui stare afectivă o exprimă, ci pentru toți oamenii, în general? Cum poate fi adică universală o judecată singulară? La această întrebare nu putem găsi un răspuns decât numai examinând mai de aproape cum ia naștere « pretenția de universalitate subiectivă » a judecăților estetice, sau, cum zice Kant, credința în « comunicabilitatea universală » a plăcerii pe care o exprimă ele.

¹⁾ *Ibid.*, p. 90.

Din acest punct de vedere, trebuie să cercetăm, după Kant, dacă în judecățile estetice sentimentul de plăcere precedă aprecierea obiectelor la care se referă ele sau îi urmează. « Deslegarea acestei probleme, — zice el, — este cheia la critica gustului și deci vrednică de toată atenția ». Și adaugă, imediat: « Dacă plăcerea pentru obiectul dat s'ar ivi înainte, iar în judecata de gust numai comunicabilitatea ei universală ar fi de atribuit reprezentării obiectului, o asemenea procedare ar sta în contradicție cu sine însăși. Căci o atare plăcere n'ar fi alta decât simplu deliciu în senzația simțurilor, și n'ar putea avea, după natura ei, decât valabilitate personală, deoarece ar depinde nemijlocit de reprezentarea prin care e dat obiectul » ¹⁾. Aceasta ne-ar întoarce, însă, la cazul judecăților prin care declarăm că anumite lucruri sunt « agreabile », și cu privire la care nu poate fi vorba de o « comunicabilitate universală ». Cum zice Kant însuși: « Cu privire la agreabil, oricine se mulțumește ca judecata sa, pe care o întemeiază pe un sentiment particular și prin care afirmă despre un obiect că-i place, să fie restrânsă numai la persoana sa. De aceea, când zice: vinul de Canarii e agreabil, el admite fără împotrivire ca altul să-i îndrepte expresia, amintindu-i că ar trebui să zică: el *îmi* este agreabil; și așa e, nu numai pentru gustul limbii, al cerului gurii și al gâtului, ci și pentru ceea ce poate fi agreabil ochilor și urechilor oricui. Pentru unul coloarea vântată e lină și drăgălașă, pentru altul moartă și stinsă. Unul iubește tonul instrumentelor de suflat, alții pe cel al instrumentelor cu coarde. Ar fi nebunie de a discuta aci, cu intenția să arătăm inexactitatea judecății altuia, care diferă de a noastră, ca și cum i s'ar putea opune din punct de vedere logic. Prin urmare, cu privire la agreabil e valabil principiul: fiecare își are gustul său deosebit (al simțurilor) » ²⁾.

Cazul judecăților estetice e însă cu totul diferit. Ele presupun « comunicabilitatea universală » a plăcerii ce le însoțește, ca ceva, nu numai dela sine înțeles, dar care, în același timp, le condiționează posibilitatea, ca « judecăți de gust ».

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., p. 95.

²⁾ *Ibid.*, p. 90.

Cum zice K a n t însuși: « Ar fi... ridicul, dacă cineva care se mândrește că are gust ar crede că și-l dovedește zicând: acest obiect (clădirea ce o vedem, haina ce o poartă acel om, concertul ce-l auzim, poezia supusă aprecierii) este frumos *pentru mine*. Căci el nu trebuie să-l numească frumos, dacă-i place numai lui. Multe lucruri pot avea pentru dânsul farmec și plăcere, de asta nu-i pasă nimănui; dar când spune despre ceva că e frumos, el atribue altora aceeași plăcere; el nu judecă numai pentru sine, ci pentru oricine » ¹⁾).

De unde rezultă, că judecățile estetice, — întrucât au pretenția firească, prin care se deosebesc de judecățile privitoare, nu la « frumos » ci la « agreabil », de a fi universal valabile, — nu pot să derive din plăcerea pe care « se presupune » că o produc obiectele lor, adică lucrurile așa numite « frumoase » și nu pot deci să-i urmeze, pur și simplu, spre a o exprima, numai. Dimpotrivă, trebuie s'o preceadă, spre a o determina. Iar această constatare ne permite să întrevădem pe ce se întemeiază « comunicabilitatea universală » ce le caracterizează. Ea se întemeiază, anume, pe un fenomen sufletesc, care este, ce e drept, subiectiv, dar nu poate fi decât același la toți oamenii fără deosebire, și devine prin aceasta obiectiv. Ea se întemeiază, după K a n t, pe acordul, liber și spontan, al factorului sensibil al cunoașterii, cu factorul ei intelectual. Am zis, la începutul acestui capitol, că, în general, judecățile « reflectante » de care se ocupă Critica puterii de judecare și din care fac parte judecățile estetice, indică o finalitate oarecare. Iar această finalitate, în judecățile de care ne ocupăm acum, constă într'o potrivire a lucrurilor particulare din natură cu dispozițiile generale ale sufletului nostru, ca și cum ar fi întocmite așa, încât să ne convină nouă, — de unde sentimentul de plăcere ce însoțește contemplarea lor. Sunt caracteristice, în această privință, două versuri dintr'o poezie populară a noastră. Neștiind cum să spună mai bine iubitei sale, cât e de frumoasă și prin urmare cât de mult îi place, îndrăgostitul îi strigă:

Cine te-a făcut pe tine,
Par'că m'a 'ntrebat pe mine !

¹⁾ *Ibid.*, p. 91.

Examinată însă în structura ei psihologică, această « conveniență », pe care o exprimă judecățile estetice, nu e altceva decât o potrivire a imaginilor, pe care ni le trimite în conștiință sensibilitatea, cu cerințele intelectului, care îndeplinește funcțiunea judecării. Iar constatarea acestui acord, sau intuiția acestei armonii, dintre cei doi factori sufletești ai noștri, ne produce o satisfacție, pe care o numim plăcere estetică, și care, cum am văzut, nefiind legată de niciun interes, este liberă de orice influență a vreunui concept oarecare. De aci vine credința spontană, pe care am văzut-o, că, în aceleași împrejurări, toți oamenii fără deosebire ar avea aceeași satisfacție ca și noi, — factorii sufletești, al căror acord sau a căror armonie o exprimă satisfacția în chestie, fiind, în esență, aceiași la toți. Cum zice K a n t însuși: « Comunicabilitatea universală subiectivă a modului de reprezentare într-o judecată de gust, deoarece trebuie să se producă fără a presupune un concept determinat, nu poate fi nimic altceva decât starea sufletească în jocul liber al puterii de imaginație și al intelectului (întrucât se acordă între olaltă, așa cum se cere în general într-o recunoaștere); căci noi avem conștiința că acest raport subiectiv, potrivit pentru o cunoaștere în general, trebuie să fie valabil pentru oricine, și deci să fie și comunicabil în mod universal... ». De unde rezultă că « această apreciere numai subiectivă (estetică) a obiectului, sau a reprezentării prin care e dat obiectul, precede... plăcerea pentru obiect și este temeiul acestei plăceri pentru armonia facultăților de cunoaștere » ¹⁾. Iar concluzia ultimă la care ne duce analiza judecăților estetice din punctul de vedere al cantității lor, este o nouă definiție a obiectului lor, care sună: « Frumos este ceea ce place în mod universal fără concept » ²⁾.

IV

Rămânând credincios modului cum examinase judecățile logice, în Critica rațiunii pure, K a n t trece mai departe,

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., p. 96.

²⁾ *Ibid.*, p. 98.

în Critica puterii de judecare, la analiza judecăților estetice din punctul de vedere al « relațiunii ». Iar această nouă analiză duce la o deosebire și la o precizare a varietăților frumosului, ce i se pare de o mare însemnătate teoretică.

Să pornim, în această nouă cercetare, dela constatarea la care ne-am oprit, că plăcerea ce însoțește judecățile estetice este determinată de intuiția acordului sau armoniei dintre puterile noastre sufletești. Despre lucrurile, care ne procură o asemenea intuiție, obișnuim a zice că sunt frumoase, fiindcă ne apar *ca și cum* ar fi fost întocmite, așa cum le vedem sau le gândim, ca să răspundă, cât mai bine, exigențelor subiective ale structurii noastre psihice, sau, cu alte cuvinte, *în scopul* de a ne conveni, cât mai desăvârșit, nouă înșine. Ca atare, judecățile prin care atribuim frumusețea lucrurilor respective, sunt, evident, judecăți « de finalitate ». De ce natură e însă această finalitate? Presupune ea în adevăr un scop obiectiv, pe care l-am urmări noi și de a cărui realizare ar atârna plăcerea noastră « estetică »? Ce scop urmărim noi când privim o floare sau când ascultăm o simfonie? Și în ce măsură atârna plăcerea pe care o simțim, în ambele aceste cazuri, de atingerea acelui scop? De așa ceva nu poate să fie vorba, cum am văzut, decât în cazul plăcerilor pe care ni le produc lucrurile « agreabile ». În cazul lucrurilor « frumoase », nu. Finalitatea estetică e dar numai « formală ». Ca judecăți « de finalitate », prin urmare, judecățile estetice nu cuprind decât « forma » finalității; « materia » ei le lipsește, de vreme ce nu sunt determinate de « conceptul » unui scop anumit. Și nu pot fi determinate de un asemenea concept, fiindcă ar implica atunci un « interes » pentru « obiectul » lui real. Cum zice Kant însuși: « Orice scop, considerat ca temei al plăcerii, cuprinde totdeauna un interes, ca principiu de determinare a judecății asupra obiectului plăcerii. Așa dar, judecata de gust nu se poate întemeia pe un scop », — subiectiv sau obiectiv. Ceea ce duce la concluzia că « nimic altceva nu poate constitui plăcerea ce o considerăm comunicabilă în mod universal fără concept, din principiul de determinare a judecății de gust, decât finalitatea subiectivă în reprezentarea unui obiect, fără niciun scop (nici obiectiv,

nici subiectiv), deci simpla formă a finalității, în reprezentarea prin care ne este dat un obiect, întrucât avem conștiință despre ea ». De unde rezultă o a treia definiție a frumosului, care precizează pe cele anterioare, și care sună: « Frumusețea este forma finalității unui obiect, întrucât e percepută în el fără reprezentarea unui scop » ¹⁾).

Această nouă definiție ne obligă, acum, să stabilim o deosebire între lucrurile pe care le numim frumoase, spre a le înțelege mai bine valoarea estetică. Frumusețea lor poate fi, în adevăr, de două feluri: « pură » și « aderentă ». E pură, după Kant frumusețea lucrurilor care ne plac, fără ca plăcerea pe care ne-o produc ele să stea în legătură cu vreun concept, reprezentând vreun scop oarecare. O floare, un arabesc, o melodie fără cuvinte, ne plac în acest mod. Plăcerea pe care ne-o produc ele nu stă în niciun raport cu vreo idee privitoare la scopul pentru care ele ar fi așa cum sunt. O floare poate foarte bine să placă unui om ce n'are nicio idee de rolul pe care îl joacă ea în propagarea speciei respective de plante, adică de raporturile pe care le pot avea forma, culoarea, mirosul ei, cu instinctele insectelor ce fecundează plantele din acea specie. Un arabesc nu este, ca motiv decorativ, decât o împletire fantezistă de linii, și nu poate avea, ca atare, niciun scop. Iar o melodie fără cuvinte nu poate da celui ce o ascultă nicio idee precisă de ceea ce vrea să exprime printr'înșă cel ce o cântă, de scopul adică pe care îl urmărește. Lucrurile acestea ne plac așa dar prin și pentru ele însele, așa cum sunt, fără să ne întrebăm dacă n'ar putea sau n'ar trebui să fie altfel. Și de aceea, frumusețea lor, întrucât este liberă de orice altă preocupare, întrucât nu este condiționată de nicio idee, trebuie să poarte, după Kant, numele de frumusețe pură.

Sunt însă și lucruri, care ne produc de asemenea o plăcere estetică, dar, în deosebire de cele precedente, ne plac numai întrucât sunt așa, cum gândim noi că ar trebui să fie. Plăcerea pe care ne-o produc ele, adică, nu este liberă, fiindcă nu este necondiționată. Ea atârână de măsura în care lucru-

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., pp. 99, 100, 115.

rile în chestie izbutesc să realizeze, în înfățișările lor, tipurile desăvârșite ale speciilor respective. Un cal, bunăoară, poate fi frumos, ne poate produce adică o plăcere estetică, dar numai dacă întrunește, în înfățișarea sa, într'un grad care să se apropie de perfecțiune, însușirile caracteristice ale speciei sale. Și în același chip prețuim, fie în natură, fie în artă, frumusețea oamenilor. Găsim frumos un bărbat, găsim frumoasă o femeie, în măsura în care găsim întrunite, în înfățișările lor reale sau fictive, însușirile pe care trebuie să le aibă, potrivit cu menirea lor în viață. Ceea ce, evident, ne face să ne gândim la scopul existenței lor. Conceptul unui scop apare, adică, în cazurile de acest fel. Conceptul, firește, al unui scop, care nu este al nostru, care este numai al lucrurilor respective. Plăcerea noastră estetică rămâne prin urmare desinteresată, întrucât niciun interes nu ne leagă de un scop care nu e al nostru. Dar ea stă, totuși, în raport cu conceptul unui scop, și se depărtează astfel, întrucâtva, de litera definiției de mai sus. De aceea, după K a n t, frumusețea lucrurilor de acest fel trebuie să poarte, spre deosebire, numele de frumusețe «aderentă», întrucât rămâne legată, oricât ar fi de slabă și de indirectă această legătură, de conceptul unui scop oarecare.

Iată și textele care stabilesc această deosebire: «Există, — zice K a n t, — două feluri de frumusețe: frumusețea liberă (*pulchritudo vaga*) sau frumusețea numai aderentă (*pulchritudo adhaerens*). Cea dintâi nu presupune niciun concept despre ceea ce trebuie să fie obiectul, a doua presupune un atare concept și perfecțiunea obiectului după acest concept. Frumusețile de felul întâi se numesc frumuseți (existând pentru sine) ale cutărui sau cutărui obiect; cealaltă frumusețe, întrucât depinde de un concept (frumusețe condiționată), se atribuie unor obiecte care stau sub conceptul unui scop osebit. Florile sunt frumuseți libere ale naturii. Ce fel de lucruri trebuie să fie florile, puțin o știu afară de botanist, și chiar și acesta, când vede la floare organul ei de fecundare, nu ține seama de acest scop natural atunci când face despre floare o judecată de gust. Prin urmare această judecată nu se întemeiază pe nicio perfecțiune de un fel oarecare, pe nicio

finalitate internă la care s'ar raporta combinarea de elemente diverse. Multe pasări (papagalul, colibri, pasărea paradisului), o mulțime de crustacee ale mării sunt pentru sine frumuseți care nu convin niciunui obiect determinat după concepte în vederea scopului său, ci ele plac liber și pentru sine. Așa, desenurile *à la grecque*, frunzișul pentru încadrări sau pe tapete de hârtie, etc. nu înseamnă nimic pentru sine: ele nu reprezintă nimic, niciun obiect sub un concept determinat, și sunt frumuseți libere. Putem socoti la aceeași categorie și ceea ce se numește în muzică fantazii (fără temă), chiar toată muzica fără text... Dar frumusețea unui om (și în această categorie cea a unui bărbat, sau a unei femei, sau a unui copil), frumusețea unui cal, a unei clădiri (de exemplu a unei biserici, a unui palat, a unui arsenal, sau a unui pavilion) presupune un concept al scopului, care determină ce are să fie lucrul, presupune deci un concept al perfecțiunii sale, și nu este deci decât frumusețe aderentă... Dar, bine înțeles, nici perfecțiunea nu câștigă prin frumusețe, nici frumusețea prin perfecțiune; ci, deoarece nu se poate zădărnici ca, atunci când comparăm printr'un concept reprezentarea prin care ni se dă obiectul (în vederea a ceea ce ar trebui să fie), să ținem în subiect reprezentarea, în același timp, la un loc cu senzația, întreaga facultate a puterii de reprezentare câștigă în cazul când cele două stări sufletești se acordă »¹⁾). Ceea ce ne readuce, cu toată deosebirea dintre frumusețea pură și cea aderentă, la principiul unitar al armoniei puterilor noastre de cunoaștere, prin care ne-am explicat, în general, plăcerea estetică și comunicabilitatea ei.

Interesantă este, în această privință, credința lui Kant, că prin deosebirea celor două feluri de frumusețe, întrucât ea nu aduce nicio atingere principiului unic pe care se întemeiază judecățile estetice, s'ar putea înlătura cu ușurință neînțelegerile dintre cei ce formulează asemenea judecăți, atunci când ele, deși se referă la aceleași obiecte, iau totuși forme diferite. În adevăr, cu privire la unul și același lucru,

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., pp. 107, 108, 109, 110.

se pot formula uneori două judecăți « de gust », una « pură » și alta « aplicată », care, deși sunt deosebite, pot fi totuși amândouă întemeiate. Un asemenea dualism apare de obicei atunci când un obiect, ce poate fi subordonat unui concept, care i-ar determina perfecțiunea în raport cu un scop anumit, e totuși apreciat numai « pentru sine », fie pentru că cel ce formulează asupra-i o judecată de gust, nu posedă acel concept, fie pentru că nu-l ia în considerație, făcând abstracție de el. Judecata sa este, în acest caz, o judecată estetică pură, privitoare la o frumusețe liberă, și poate fi, ca atare, exactă. Dar ea nu exclude nicidecum o judecată de gust, în care cel ce ar formula-o ar ținea seamă și de conceptul în chestie. O asemenea judecată, care ar privi frumusețea aderentă a lucrului respectiv, ar fi o judecată estetică aplicată, care ar putea fi, și ea, exactă. Cum zice Kant însuși: « O judecată de gust, privind un obiect de finalitate internă determinată, ar fi numai atunci pură, când cel ce judecă, sau n'ar avea despre acest scop niciun concept, sau ar face abstracție de el în judecata sa. Dar, în acest caz, dânsul, deși ar da o judecată de gust exactă, apreciind obiectul ca frumusețe liberă, ar fi totuși muștrat și învinuit de gust fals de către un altul, care consideră frumusețea în acel obiect numai ca însușire aderentă (având în vedere scopul obiectului), deși amândoi judecă, fiecare în felul său, exact: unul după ceea ce are înaintea simțurilor, celălalt după ceea ce are în gândirea sa. Prin această distincțiune se pot împăca multe certuri ale judecătorilor de gust în materie de frumusețe, demonstrându-li-se că unul consideră frumusețea liberă, celălalt cea aderentă, cel dintâi dând o judecată de gust pură, al doilea o judecată de gust aplicată » ¹⁾).

V

Ne mai rămâne, în sfârșit, să vedem cum ni se înfățișează judecățile estetice din punctul de vedere al modalității. Ele produc, am zis, o plăcere. Plăcerea însă poate fi considerată

¹⁾ *Ibid.*, p. 110.

sub trei aspecte diferite: ca posibilă, ca reală, ca necesară. Orișice lucru poate, în anumite împrejurări, să ne placă. Plăcerea astfel indicată e numai posibilă, și judecata care o exprimă e problematică. Despre lucrurile pe care le numim agreabile, nu zicem numai că « pot » să ne placă, ci susținem că ne plac în adevăr. Plăcerea astfel afirmată este reală, și judecata care o exprimă e asertorică. Despre lucrurile pe care le numim frumoase, în sfârșit, nu zicem că ne plac numai nouă înșine, ci susținem că ele trebuie să placă oricui. Plăcerea astfel afirmată este necesară, și judecata care o exprimă este — sau ar trebui să fie — apodictică. Cuvintele « ar trebui să fie » indică, evident, o îndoială și o rezervă. Ele vin de acolo, că nu se poate vedea, dela început și cu destulă claritate, pe ce se întemeiază necesitatea pe care o atribuim plăcerii produse de lucrurile frumoase, și deci înclinarea noastră de a considera judecățile estetice ca apodictice.

În adevăr, necesitatea, în general, ni se înfățișează sub mai multe aspecte diferite. Ea poate fi, mai întâi, teoretică. În acest caz, ea rezultă din concepte care, întrucât au o valoare universală, sunt declarate ca trebuind să aibă o aplicare necesară la toate obiectele particulare ce li se subsumează. Ea poate fi, apoi, practică. În acest caz, ea rezultă din legi, — fie juridice, impunând numai conformitatea exterioară a faptelor, fie morale, impunând conformitatea interioară a voințelor. Este evident că necesitatea pe care o atribuim plăcerii produse de lucrurile frumoase nu poate intra în niciuna din aceste categorii. Căci, cum am văzut, judecățile estetice nu se întemeiază, nici pe concepte, nici pe legi, care ar fi obiective. Ele exprimă numai stări subiective, rezultând din acea armonie interioară a puterilor de cunoaștere, de care ne-am încredințat mai sus. Kant susține deci că necesitatea de care e vorba, « ca necesitate care e gândită într'o judecată estetică, nu poate fi numită decât *exemplară*, anume o necesitate a adeziunii tuturor la o judecată care e considerată ca un exemplu al unei reguli universale ». Dar se grăbește să adauge, că acea regulă universală « nu poate fi enunțată ». Și aici începe dificultatea. De ce nu poate fi enunțată acea

regulă universală, ale cărei exemple sunt judecățile estetice? Pentru că, zice Kant, aceste judecăți nu sunt obiective, de vreme ce nu exprimă decât stări subiective, și, neurmărind cunoașterea propriu zisă, nu sunt alcătuite din noțiuni, care să poată fi enunțate în forme logice. Necesitatea pe care o stabilesc ele, sau a cărei conștiință le însoțește, nu rezultă prin urmare din noțiuni precise și nu poate lua forma logică pe care o numim apodictică. Iacă textul ce cuprinde această motivare: « Cum o judecată estetică nu este obiectivă, nici judecată de cunoaștere, această necesitate nu poate fi dedusă din concepte determinate și nu este deci apodictică ». Iar la această motivare se adaugă o observare ce mărește dificultatea: « Cu atât mai puțin poate fi derivată ea ¹⁾ din universalitatea experienței (dintr'un acord desăvârșit al judecăților asupra frumuseții unui anumit obiect). Căci, nu numai că experiența cu greu ar procura pentru asta destul de numeroase exemple, dar pe judecăți empirice nu se poate întemeia niciun concept al necesității acestor judecăți » ²⁾.

Cu atât mai mult, prin urmare, se ridică dinaintea noastră întrebarea: pe ce se întemeiază necesitatea de care e vorba? O cercetare suplimentară devine astfel inevitabilă. Dacă necesitățile estetice, zice Kant, ar avea, așa cum au judecățile « de cunoaștere », un principiu obiectiv, pe care să-și întemeieze valoarea, este evident că oricine le-ar formula ar avea dreptul să pretindă recunoașterea necondiționată, de către toți, a necesității lor, așa cum au dreptul să facă cei ce se pot referi la un principiu logic determinat. Am văzut însă că nu acesta e cazul judecăților estetice. Rezultă oare din această constatare, că ele nu au niciun principiu? Evident că nu. Căci atunci ele s'ar confunda cu judecățile ce privesc, nu frumosul, ci agreabilul. Cum am văzut, agreabilul atârână numai de plăcerea simțurilor, care poate să difere dela un om la altul. În cazul judecăților ce nu privesc decât agreabilul, așa dar, nu poate fi vorba, în niciun

¹⁾ Necesitatea de care e vorba.

²⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., pp. 115, 116, — pentru ultimele trei citații.

chip, de o necesitate universală. Situația judecăților estetice însă, întrucât sunt însoțite de conștiința unei asemenea necesități, e diferită. Trebuie dar să admitem că ele au, totuși, un principiu. Nu, însă, un principiu obiectiv, ca judecățile de cunoaștere, ci unul subiectiv, unul care să hotărască adică prin dispoziții afective, nu prin acte intelectuale, prin sentimente, nu prin noțiuni. Cum zice K a n t însuși: « Dacă judecățile de gust (așa ca cele de cunoaștere) ar avea un principiu determinat, acela care le-ar enunța după acest principiu ar ridica pretenția la necesitate necondiționată, a judecății sale. Dacă ele ar fi fără niciun principiu, cum sunt cele ale simplului gust al simțurilor, o necesitate a lor nici nu ne-ar veni în gând. Prin urmare ele trebuie să aibă un principiu subiectiv care să hotărască prin sentiment și nu prin concepte, dar totuși cu valabilitate universală, ce place sau displace » ¹⁾.

Ca atare, însă, principiul de care e vorba nu poate duce, după K a n t, decât la o necesitate « condiționată ». La una, firește, universală, dar supusă, totuși, unei condiții *sine qua non*, care se înțelege dela sine. Acea condiție nu poate fi, în adevăr, decât existența, la toți oamenii fără deosebire, a unui mod comun de a simți. Altfel, este evident că n'ar mai fi cu putință ca aceleași lucruri să le placă sau să le displace la toți deopotrivă, din punct de vedere estetic, — să le pară adică, tuturor fără deosebire, frumoase sau urâte. Așa încât, principiul subiectiv de care e vorba ar putea, după K a n t, să fie numit un « simț comun », — pe care nu trebuie să-l confundăm, însă, cu ceea ce pun sub același nume, în concepțiile lor epistemologice, unii din filosofi scoțieni, în frunte cu T h o m a s R e i d. Ei înțeleg prin « simț comun » modul comun de a gândi, al tuturor oamenilor fără deosebire, pe când noi trebuie să considerăm simțul comun numai ca un mod comun de a simți, al lor. Cum zice K a n t însuși, vorbind de principiul în chestie: « Un atare principiu... ar putea fi considerat numai ca *simț comun*, esențial deosebit de inteligența comună numită uneori și simț comun (*sensus*

¹⁾ Ibid., p. 116.

communis), deoarece aceasta din urmă nu judecă după sentiment, ci totdeauna după concepte... ». Și adaugă, că numai existența unui « simț comun », cu înțelesul pe care l-am văzut, ne poate permite să formulăm judecăți estetice, cu caracterul de necesitate pe care li-l atribuim. « Numai sub supoziția că există un simț comun (prin care nu înțelegem însă un simț extern, ci efectul din jocul liber al puterilor noastre de cunoaștere)... poate fi enunțată judecata de gust » ¹⁾.

Cu aceste lămuriri, la care duce analiza judecăților estetice din punctul de vedere al modalității lor, K a n t ajunge la o ultimă definiție a frumosului, care sună: « Frumos este ceea ce e recunoscut fără concept ca obiect al unei plăceri necesare » ²⁾.

VI

Sub toate aspectele, pe care ni le revelează aceste diferite definiții, frumosul ne duce la una și aceeași credință, ce izvorăște dela sine din plăcerea care însoțește judecățile estetice, — la credința, anume, că există în natură o finalitate. Lucrurile frumoase, în adevăr, ne plac fiindcă, cum am văzut, ne par făcute așa, încât să ne convină nouă. Ceeace trezește în mintea noastră ideea că un asemenea scop a intervenit poate, ca o cauză finală, în modul cum au luat naștere ele, predeterminând astfel alcătuirea cu care ni se înfățișează. Cum zice K a n t însuși: « ... frumusețea naturală (independentă) cuprinde în sine o finalitate, în forma ei, prin care obiectul pare a fi așa zicând predeterminat pentru puterea noastră de judecare », — pentru ca să producă, anume, acea armonie a facultăților sufletești, a căror colaborare îi constituie activitatea ³⁾. Iar ideea inevitabilă a unei asemenea finalități ne face să credem că natura nu este un complex haotic de cauze mecanice, lucrând la întâmplare, ci o operă de « artă », guvernată, în funcționarea ei, de o « tehnică » ce

¹⁾ *Ibid.*, p. 117.

²⁾ *Ibid.*, p. 119.

³⁾ *Ibid.*, p. 124.

nu poate fi călăuzită decât de scopurile, pe care urmează a le realiza. O asemenea idee nu sporește, evident, cu nimic, cunoștințele pe care le avem despre fenomenele naturale, dar lărgeste sau chiar, am putea zice, transformă concepția noastră despre natură, în general. N'o mai putem, anume, considera ca un simplu mecanism; ne simțim, dimpotrivă, îndemnați să credem că ea este o operă de artă, — ceea ce ne obligă să cercetăm, mai departe, cum este posibilă o asemenea întocmire a ei. Cum zice K a n t însuși: «Frumusețea naturală independentă ne desvăluie o tehnică a naturii, care ne reprezintă natura ca un sistem după legi... întemeiate pe finalitate... Ea nu lărgeste... în realitate cunoașterea noastră a obiectelor naturii, dar lărgeste totuși conceptul nostru despre natură, anume ca simplu mecanism, la conceptul despre aceeași natură ca artă, ceea ce îndeamnă la cercetări asupra posibilității unei atari forme »¹⁾.

Dela acest rezultat am putea să trecem de-a-dreptul la o a doua parte a operei de care ne ocupăm, adică la Critica puterii de judecare teleologică. Aceasta e, în adevăr, partea în care se studiază în deosebi finalitatea din natură și care deci răspunde, direct, îndemnului la «cercetări aprofundate» asupra «posibilității» unei astfel de întocmiri a ei. Trebuie totuși să ne oprim un moment asupra unui anumit aspect al judecăților estetice, întrucât pare a se abate dela regula lor generală. E vorba de judecățile prin care afirmăm că anumite lucruri sunt, nu frumoase, pur și simplu, ci sublime. Această deosebire se consideră, de obicei, ca fiind numai de grad. Sublimul, anume, e considerat în această ipoteză, ca o formă superlativă a frumosului. K a n t nu e de aceeași părere. Prin potrivirea pe care ne-o revelează, a lucrurilor cu exigențele structurii noastre sufletești, frumosul ne duce, cum am văzut, la ideea unei finalități a naturii. Dimpotrivă, impresia sublimității nu pare a se trezi, de obicei, în mintea noastră decât în fața aspectelor haotice, violente și distrugătoare, ale naturii. Mulțimea nenumărată a stelelor ce acoperă noaptea, cerul fără de margini, întinderea nemăsurată

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., p. 125.

a oceanului, ce depășește puterile mărginite ale ochilor noștri, furtunile cumplite ce răscolesc adânc apele lui, ridicându-le în valuri uriașe, erupțiile vulcanice, care proiectează limbi imense de foc în văzduhul înfiorat, îl umplu cu nori groși de cenușă și varsă asupra ținuturilor învecinate torente de lavă incandescentă, cutremurele de pământ care, în câteva clipe numai, prefac orașe întregi în grămezi enorme de ruine, ne desvăluiesc măreția sălbatică a puterilor neînchipuite ale naturii, deslănțuite într'o pornire lipsită de orice frâu și în care nu se mai poate desluși nicio ordine. Contemplarea lor ne produce o stare sufletească complexă, căreia îi dăm numele de idee a sublimului, care poate face, e drept, obiectul unei judecăți estetice, dar se deosebește, totuși, de intuiția frumosului. Cum zice K a n t însuși: « Natura trezește ideile sublimului mai ales în haosul ei sau în cea mai sălbatică și cea mai anarhică desordine și pustiire, numai dacă face să se vadă măreție și putere. De aci vedem că conceptul sublimului naturii nu e nici pe departe așa de important și rodnic în consecințe ca cel al frumosului natural; și mai vedem că acest concept nu arată în general nicio finalitate în natura însăși, ci numai în întrebuițarea posibilă a intuițiilor ei, pentru a ne face să simțim în noi înșine o finalitate cu totul independentă de natură. Pentru frumosul în natură trebuie să căutăm un temei în afară de noi, pentru sublim însă numai în noi și în modul de a gândi, care introduce în reprezentarea naturii sublimul » ¹⁾).

Să examinăm mai de aproape această deosebire. Pentru frumos, zice K a n t, trebuie să căutăm un temei în afară de noi. Care e acel temei? E forma obiectelor pe care le numim frumoase. Forma lor, convenind structurii noastre sufletești, ca și cum ar fi fost determinată de exigențele ei, produce acel acord sau aceea armonie a imaginației cu intelectul, care se traduce prin sentimentul plăcerii estetice. Această formă însă lipsește la obiectele pe care le numim sublime, — și lipsa ei duce la un desacord sau la o disonanță a puterilor firești ale cunoașterii, deslănțuind astfel, în primul

¹⁾ *Ibid.*, p. 125.

moment, un sentiment penibil, de neplăcere sau chiar de suferință. Iar lipsa formei provine, în cazurile de acest fel, din lipsa de mărginire sau de măsură. Sublim este, în adevăr, numai ceea ce este nemărginit sau nemăsurat, — și prin urmare inform. Nemărginit sau nemăsurat însă este numai ceea ce nu se poate delimita, nici ca întindere, nici ca intensitate. De unde, definiția lui K a n t: « Sublim numim ceea ce este absolut mare », — definiție care, cum zice el însuși, « mai poate fi exprimată și așa: sublim este lucrul în comparație cu care toate celelalte sunt mici » ¹⁾. Unei asemenea definiții, astfel precizate, nu-i poate corespunde însă decât infinitul. Căci infinitul singur poate fi, nu numai în mod relativ, adică prin comparație, ci în mod absolut, adică prin însăși natura sa, în adevăr mare, fără nicio restricție și fără nicio rezervă. Numai față de el celelalte lucruri, oricât ar fi de mari, pot fi considerate, fără restricție și fără rezervă, ca mici. Ca atare, însă, infinitul depășește puterea de reprezentare a simțurilor noastre, care nu ne pot da o imagine a lui. Spre a putea fi dar, cel puțin, gândit, infinitul reclamă intervenirea unei facultăți a minții noastre, care să poată trece dincolo de capacitatea limitată a simțurilor. Și fiindcă numai el, ca « absolut mare », poate fi sublim, o a treia definiție, pe care ne-o mai dă K a n t, sună: « Sublim este ceea ce, chiar numai pentru a se putea gândi, dovedește o facultate a minții ce întrece orice măsură a simțurilor » ²⁾.

Care poate fi însă acea facultate? Nu poate fi, evident, decât rațiunea. Am văzut, în capitolul în care ne-am ocupat de Critica rațiunii pure, că, urmând diviziunea tripartită, din psihologia lui L e i b n i z și a lui W o l f f, a aparatului nostru cunoscător, K a n t îl considera ca fiind compus din trei facultăți deosebite: sensibilitatea, inteligența și rațiunea. Cele dintâi două dintr'însele nu pot fi luate în considerație, din punctul de vedere ce ne preocupă acum, fiindcă lucrează, și una și alta, numai cu datele simțurilor, pe care li le pune la dispoziție experiența. Rațiunea singură, așa dar, poate fi acea « facultate » care « întrece orice măsură

¹⁾ *Ibid.*, pp. 127, 129.

²⁾ *Ibid.*, p. 130.

a simțurilor », și pe care o « dovedește » sublimul, — cum zice K a n t în definiția de mai sus. Rațiunea singură, în adevăr, poate avea ideea « absolutului mare », — ideea infinitului, ca întindere, sau a nemăsuratului, ca intensitate, — care poate trezi în mintea noastră ideea, a cărei origine o căutăm, adică ideea sublimului. Și anume, în fața acelor aspecte ale naturii, pe care le-am indicat mai sus, — a imensității cerului înstelat, bunăoară, sau a enormității oceanului, — sensibilitatea nu mai poate prinde diversitatea senzațiilor sale în unitatea unei imagini, iar intelectul nu mai poate aplica unei asemenea diversități, ce nu se poate unifica într'o imagine, categoria totalității. Trebuie să intervină, atunci, rațiunea, ca să pună la dispoziția gândirii noastre, cu privire la obiectele de care e vorba, ideea infinitului sau a nemăsuratului. Iar această intervenire a rațiunii adaugă la primul efect, pe care am zis mai sus că-l produc obiectele de acest fel asupra afectivității noastre și care am văzut că nu poate fi decât penibil, un al doilea efect, care este, dimpotrivă, plăcut. Nemulțumirii pe care ne-o pricinuește neputința noastră de a intui într'o imagine unitară, susceptibilă de a fi considerată ca un tot, diversitatea fără margini și fără măsură a lumii sensibile, îi urmează mulțumirea de a o putea totuși gândi într'o idee a rațiunii. Această constatare înlocuiește sentimentul apăsător dela început cu un sentiment ulterior de ușurare, fiindcă ne permite să credem că, oricât suntem de mici și de slabi, ne putem totuși ridica, prin gândire, deasupra naturii și o putem domina prin ideile rațiunii noastre. Cum zice K a n t însuși: « Sentimentul sublimului este deci un sentiment de neplăcere, izvorât din nepotrivirea puterii de imaginație în aprecierea estetică de mărime cu aprecierea prin rațiune, și în acelaș timp și o plăcere deșteptată cu acest prilej prin acordul chiar al acestei judecăți a nepotrivirii celei mai mari facultăți sensibile cu idei ale rațiunii, întrucât năzuința spre ele este totuși lege pentru noi ». Iar mai departe adaugă, pentru mai multă claritate: « Incercând... în fața nemărginirii naturii și a insuficienței facultății noastre, să stabilim o măsură proporțională aprecierii estetice de mărime a domeniului ei, am găsit limitarea

noastră proprie, dar, în același timp, am descoperit în puterea rațiunii noastre o altă măsură nesensibilă care cuprinde în sine acea infinitate ca unitate, față de care totul în natură e mic. Prin urmare, am găsit în mintea noastră o superioritate asupra naturii chiar în nemărginirea ei. În acest fel, puterea ei irezistibilă ne face să cunoaștem că noi, considerați ca ființe naturale, suntem neputincioși, dar în același timp ne arată o facultate de a ne considera independenți de ea și ne descopere o superioritate asupra naturii, pe care se întemeiază o conservare proprie cu totul de alt fel de cum este aceea ce poate fi amenințată de natura exterioară. Și, astfel omenirea rămâne, în persoana noastră, neînjosită, de și omul ar fi învins de acea putere ». Superiorității fizice a naturii asupra noastră, adică, noi îi opunem, în cazurile de acest fel, superioritatea morală a demnității noastre omenești. E sentimentul pe care îl proslăvea poetul latin, în versurile cunoscute, ce reprezentau starea sufletească a omului drept:

*Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae.*

« Dacă lumea întreagă s'ar prăbuși, sfărâmată, ruinele ar lovi un om fără teamă ». De aceea zice Kant mai departe că, în judecățile estetice care au ca obiect sublimul, « natura nu e considerată sublimă întrucât produce frică, ci întrucât deșteaptă în noi taina noastră (care nu e natură) pentru a considera lucrurile de care ne îngrijim (bogăție, sănătate și viață) ca lucruri neînsemnate, și deci puterea ei (căreia cu privire la aceste lucruri îi suntem fără îndoială supuși)... nu ca o forță brutală sub care ar trebui să ne plecăm, când ar fi vorba de cele mai înalte principii ale noastre și de susținerea sau motivarea lor. Astfel deci, natura se numește aci sublimă, numai deoarece ridică puterea de imaginație la reprezentarea acelor cazuri în care mintea poate simți înalta ei menire, chiar mai presus de natură » ¹⁾.

Judecățile estetice, care au ca obiect sublimul, implică dar și ele, în fond, o finalitate, dar una strict subiectivă. Ca

¹⁾ *Ibid.*, pp. 137, 141, 142.

atare ele se aşează de asemenea pe linia care trebuie să ducă, după K a n t, la împreunarea, într'o sinteză superioară, a celor două domenii izolate, — al cunoaşterii teoretice şi al făptuirii practice, aducând, şi ele, contribuţia lor la realizarea acestui scop ultim.

VII

Dar să ne grăbim a trece la partea a doua a operei de care ne ocupăm în acest capitol, adică la Critica puterii de judecare teleologică. Am zis, că judecăţile de care e vorba, în general, în această operă, sunt acte de gândire ce stabilesc sau, cel puţin, indică o finalitate oarecare. Iar finalitatea pe care o stabilesc sau o indică ele poate lua două forme diferite. Ea poate să constea, mai întâi, într'o potrivire a lucrurilor din natură cu dispoziţiile noastre sufleteşti, ca şi cum ar fi întocmite aşa încât să ne convină nouă. Ea mai poate să constea, apoi, într'o potrivire a lucrurilor din natură, unele cu altele, sau a părţilor fiecăruia din ele, unele cu altele, ca şi cum ar fi întocmite după un plan determinat, în vederea unui scop anumit. Prima din aceste două forme ale finalităţii este subiectivă; de ea se ocupă, cum am văzut, judecăţile estetice. Ultima este, am zis, obiectivă; de ea se ocupă judecăţile teleologice, — asupra cărora urmează să aruncăm o privire.

Ca să le putem studia mai bine, să le precizăm mai de aproape înţelesul. Ca să atribuim naturii o finalitate obiectivă, trebuie să presupunem că fenomenele ei există unele *pentru* altele, că adică raţiunea de a exista a unora din ele este numai să facă posibilă, ca mijloace, existenţa altora, ca scopuri. Această presupunere însă n'o putem face noi, cu destulă îndreptăţire, decât numai în faţa unor raporturi cauzale, în care efectele ni se prezintă ca condiţii determinante ale acţiunii cauzelor ce le dau naştere. Un exemplu concret ne poate lămuri această afirmare abstractă. Un capitalist, care vrea să dea unei părţi din averea sa mobilă un venit imobiliar, construieşte o casă, şi o dă cu chirie. Ca izvor de venit, casa este o cauză care produce un efect. Avem aici un raport cauzal, în care efectul se arată a fi o condiţie determi-

nantă a cauzei sale. Capitalistul a construit casa *pentru ca* să încaseze chiria ei. Chiria a fost dar, ca idee, condiția determinantă a construirii casei, ca realitate. Sau, cu alte cuvinte, efectul a fost, ca scop, cauza propriei sale cauze, care nu era, în raport cu el, decât un mijloc.

Un asemenea raport cauzal nu se găsește totdeauna, obiectiv vorbind, în natură. Și totuși, ni se pare că-l descoperim adesea, printr'o iluzie subiectivă, ce stă în legătură cu utilitatea pe care unele lucruri o pot avea pentru noi. Așa bunăoară, apele fluviilor și râurilor cară cu ele un nomol, pe care îl depun, fie pe marginile, fie la gurile lor, formând așa numitele « aluviuni », a căror fertilitate, când sunt utilizate ca terenuri de cultură, e cunoscută. Un exemplu istoric ne oferă, în această privință, Nilul, ale cărui ape se revarsă regulat și, depunându-și nomolul, fertilizează îngusta fâșie de pământ ce formează bogăția Egiptului. De unde s'a născut, la locuitorii din vechime ai acestei țări, credința, pe care o au încă mulți din locuitorii ei de astăzi, că fluviul lor binecuvântat a fost creat anume în acest scop, ca să le fertilizeze pământurile. Putem însă zice, — noi, cei cari ne străduim să gândim în mod științific, — că aluviunile sunt scopul pentru care au luat naștere fluviile și râurile, ca mijloace pentru realizarea lui? Nu e cumva finalitatea, în cazurile de acest fel, numai aparentă? Geologii, în adevăr, când reconstituiesc istoria scoarței pământului, cu tot ce se află pe ea, explică formarea fluviilor și a râurilor într'un alt mod, ce nu presupun nicio finalitate, adică prin simple cauze mecanice. Iar prin cauze mecanice înțeleg ei cauzele pur fizice, care nu implică prevederea efectelor și exclud prin urmare cu desăvârșire posibilitatea unei predețineri ca cea din exemplul precedent, — acela al casei construite de un capitalist, în care ideea unui venit, ca scop de urmărit, era condiția anticipată a realizării cauzei lui, ca mijloc indispensabil, adică a construirii casei în chestie.

Pe de altă parte, judecățile teleologice prin care stabilim, între lucruri, raporturi de finalitate exterioară, ca cele dintre cursurile de apă, de o parte, și aluviunile depuse de ele, de alta, n'au decât o valoare relativă, fiindcă nu ne dau o înțelegere deplină, adică închisă, a finalității din natură. În

raporturile de acest fel, orice lucru pe care îl considerăm ca un scop, poate deveni la rândul său un mijloc. Aluviunile, ce ne par a fi scopul cursurilor de apă, pot fi considerate ele însele ca mijloace în vederea unui alt scop, și anume al vegetației ce crește pe ele. Dar nici la acest scop nu ne putem opri, fiindcă și el poate fi considerat ca un mijloc. Vegetația, adică, poate fi privită ca un mijloc destinat să facă posibilă existența animalelor erbivore. Iar această existență poate fi socotită, la rândul ei, ca un mijloc de a face cu puțință existența animalelor carnivore. Și așa mai departe, tot mai departe. Căci nu se vede cum ne-am putea opri undeva, în această serie de raporturi finale, de vreme ce n'avem niciun motiv să admitem că vreunul din scopurile pe care le trecem, succesiv, în revistă, ar fi, prin el însuși și pentru el însuși, un scop al naturii, un scop adică la care natura însăși ar trebui să se oprească. « De aci se vede lesne, — zice K a n t însuși, — că finalitatea externă (priința unui lucru pentru altele) poate fi considerată ca un scop natural extern numai sub condiția ca existența lucrului, căruia îi priește nemijlocit sau într'un mod mai îndepărtat, să fie pentru sine însăși un scop al naturii. Cum însă acest fapt nu se poate lămuri nici când în lume prin simpla observație a naturii, urmează că finalitatea relativă, de și dă, în mod ipotetic, indicație spre scopuri naturale, nu legitimează totuși nicio judecată teleologică absolută » ¹⁾.

Ca să putem dar formula o judecată teleologică absolută, trebuie să putem stabili că obiectul ei este în adevăr, prin sine însuși, un scop al naturii. De ce criteriu ne-am putea însă folosi, ca să putem ajunge a o face, fără nicio teamă de a greși? Nu este, după K a n t, decât unul singur. Este, anume, necesitatea de a recurge, pentru a înțelege originea unui lucru, la o cauză, a cărei acțiune să nu poată fi determinată decât de ideea unui scop. Iar această necesitate nu poate izvorî decât din imposibilitatea de a explica forma acelui lucru, — sau, în general, structura lui, — prin cauzele mecanice ale naturii, așa încât să ne vedem siliți a presu-

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., p. 252.

pune intervenirea unor concepte raționale. Cum zice K a n t însuși: « Pentru a înțelege că un lucru e posibil numai ca scop, deci că nu trebuie să căutăm cauzalitatea originii sale în mecanismul naturii, ci într'o cauză a cărei facultate de acționare e determinată prin concepte, pentru asta se cere ca forma sa să nu fie posibilă numai după legi naturale, adică după legi ce le putem cunoaște prin intelect singur, aplicat la lucruri ale simțurilor, ci ca însăși cunoașterea lor empirică, după cauza și efectul lor, să se întemeieze pe concepte ale rațiunii » ¹⁾).

Un exemplu concret ne poate lămuri această formulare abstractă. Să ne închipuim că un explorator descopere o insulă necunoscută, pe care, vizitând-o cu de-a-mănuntul, o găsește nelocuită. Cu atât mai mare este mirarea lui, când zărește pe nisipul de pe malul mării un desemn regulat, având forma unui hexagon, cu proporții geometrice desăvârșite. Căci nu i se pare cu putință să-și explice prezența aceluia desemn, pe acea insulă nelocuită, considerându-l numai ca un efect al cauzelor mecanice ale naturii, — al vânturilor bunăoară sau al valurilor, sau, în sfârșit, al animalelor ce ar fi rătăcit pe țărmurile ei. Un asemenea efect nu poate fi produs decât de o cauză, a cărei acțiune, determinată de un concept rațional, urmărește un scop oarecare. Desemnul în chestie, adică, presupune intervenția unui om, care a trecut odată pe acea insulă, și, silit de o anumită nevoie, a tras pe nisip liniile ce reprezentau noțiunea hexagonului din mintea lui. Acea figură a fost dar un scop, — dar un scop al omului ce a desemnat-o, nu al naturii, — un scop, cum zice K a n t, al « artei » lui, nu al jocului mecanic al forțelor naturale ²⁾).

Lămurind însă criteriul de care e vorba, exemplul acesta ne arată, în același timp, cât de anevoioasă ar fi aplicarea lui la fenomenele naturii. Căci este evident că nu putem presupune, cu prilejul fiecărui fenomen pe care am fi ispițiți să-l considerăm ca un scop al naturii, existența unei cauze, a cărei acțiune să fie călăuzită de concepte raționale. Mai ușor putem presupune intervenția unei asemenea cauze, —

¹⁾ *Ibid.*, p. 253.

²⁾ *Ibid.*, p. 254.

adică, în definitiv, a unei rațiuni cosmice, — când încercăm să ne explicăm ordinea din natură, considerată în totalitatea și în unitatea ei. Când e vorba însă numai de fenomene izolate, o asemenea intervenție e mai anevoie de presupus. Trebuie dar să găsim, cel puțin provizoriu, un alt criteriu. Cum zice K a n t însuși: « Pentru a considera ceva, ce cunoaștem ca produs natural, totuși ca scop, deci ca scop natural, ... se cere ceva mai mult. Eu aș zice deocamdată: un lucru există ca scop natural, dacă e de sine (deși în îndoit înțeles) cauză și efect căci aci se găsește o cauzalitate ce nu poate fi unită cu simplul concept al unei naturi, fără a-i atribui un scop » ¹⁾.

Un lucru, așa dar, poate fi considerat ca un scop natural, atunci când se poate stabili că este « de sine » și cauză și efect, — « într'un îndoit înțeles ». În adevăr, în mecanismul ordinar al naturii, fiecare lucru este « cauză și efect », — dar numai într'un înțeles simplu, nu « îndoit ». Într'o serie de fenomene naturale: A, B, C, etc., fenomenul B este, evident, efectul fenomenului anterior A și cauza fenomenului următor C. Ca atare, însă, fenomenul B nu poate fi considerat ca un « scop natural », fiindcă nu este cauză și efect « într'un îndoit înțeles ». El trebuie anume, în această ipoteză, să nu fie numai efectul fenomenului A, ci și cauza lui. Numai că, așa ceva nu e cu putință în ordinea mecanică a naturii. În această ordine, un fenomen nu poate fi cauza unui alt fenomen, decât cu condiția să existe înaintea lui. Ca să fie cauza fenomenului A, fenomenul B ar trebui să existe înaintea lui, ceea ce nu este cu putință, deoarece fenomenul B nu este decât un efect al fenomenului A și nu poate lua ființă decât după el. De unde rezultă că, spre a putea fi « cauză și efect » în « îndoitul înțeles » de care vorbește K a n t, un lucru trebuie să fie, el însuși, propria lui cauză.

Că o asemenea abatere dela ordinea mecanică a naturii este cu putință, ne-o arată lumea organică. Un arbore, bunăoară, poate fi considerat ca fiind, el însuși, propria sa cauză,—

¹⁾ *Ibid.*, p. 254.

de și într'un înțeles, care, nefiind aparent, trebuie lămurit. Un arbore, cum se știe, iese dintr'o sămânță. Acea sămânță, însă, a ieșit, cum se știe, dintr'un arbore de aceeași specie. Putem zice dar, mai întâi, că arborele se produce pe el însuși « ca specie ». Înăuntrul speciei sale, care durează fără întrerupere, arborele este, fără întrerupere, propria sa cauză. Dar nu este numai atât. În al doilea rând, arborele se produce pe sine însuși « ca individ ». În adevăr, un arbore iese dintr'o sămânță. Dar sămânța nu se poate compara, în niciun fel, cu arborele ce iese dintr'însa și de care se deosebește radical, atât ca formă cât și, mai ales, ca dimensiuni. Trebuie să intervină un proces lung și complicat, — procesul așa numit al « creșterii », — pentru ca arborele să poată ieși din sămânță. Acest proces însă e determinat, — cu concursul unor anumite forțe ale naturii, se înțelege, dar care nu l-ar putea produce singure — de sămânța însăși. Dovadă că e așa, e faptul că acele forțe ale naturii, — umezeala, căldura, lumina, sărurile minerale din pământ, — nu pot face să iasă dintr'însa altceva decât un arbore din specia care a produs-o. Sămânța e dar cauza propriei sale creșteri și, prin urmare, a arborelui însuși căruia îi dă naștere. Suntem astfel în drept să zicem că arborele se produce pe sine însuși, nu numai ca specie, ci și ca individ. În al treilea rând, în sfârșit, arborele își produce, în timpul creșterii, propriile sale părți, care însă îl produc, și ele, pe el însuși, ajutându-i creșterea. Și anume, în timpul creșterii, arborele își constituie organele esențiale: rădăcina, trunchiul, ramurile și frunzele. Toate aceste organe lucrează însă pentru el și îi fac posibilă creșterea. În adevăr, arborele nu poate crește decât absorbind din pământ săruri minerale și din aer substanțe gazoase, pe care le transformă, spre a le putea asimila, sub acțiunea razelor solare. Prima din aceste operații o îndeplinește rădăcina, iar pe cea de-a doua și pe cea de-a treia le îndeplinesc frunzele, — cu concursul ramurilor, care le permit să se respire în aer, ca să-l poată respira mai bine, și cu concursul trunchiului, care le înalță la un nivel, ce le permite să primească, neîmpiedecate, razele soarelui. Dovadă că e așa, e faptul că, dacă i se taie rădăcina și i se rup frunzele, arborele,

nu numai că nu mai crește, dar se usucă. El moare, adică, înainte de a se putea desvolta, de inaniție.

De unde rezultă, după K a n t, că un lucru « din natură », nu poate fi considerat ca un « scop al naturii », decât numai dacă « se raportează la sine însuși, în mod reciproc, ca fiind cauză și efect ». Iar această cauzalitate, cu caracter de reciprocitate, în care «adică efectul poate fi cauza propriei sale cauze, este cauzalitatea finală, pe care trebuie s'o deosebim de cauzalitatea eficientă. Cea din urmă, care e proprie naturii fizice, este « o legătură ce constituie o serie (de cauze și efecte) care merge tot în jos; și lucrurile însele, care ca efecte presupun alte lucruri ca fiind cauze, nu pot fi totodată, în mod reciproc, cauzele acestora ». Cea dintâi însă, care e proprie naturii organizate, este o legătură « după concept rațional (de scopuri) », este adică « un nex care, considerat ca serie, ar implica o dependență atât în jos cât și în sus, în care lucrul însemnat odată ca efect, merită totuși, în sus, numele unei cauze a acelui lucru al cărui efect este » ¹⁾.

Aci ne lovim însă de o obiecție. Se poate, anume, zice că, cu caracterul de reciprocitate al termenilor ei, cauzalitatea finală, care este o realitate incontestabilă în viața noastră rațională, nu poate fi considerată ca existând în adevăr în natura organizată, al cărei mecanism ni-l închipuim noi ca trebuind să fie « analog » cu acela al propriei noastre activități. În exemplul de care ne-am servit mai sus, — acela al capitalistului care, voind să-și creeze un venit imobiliar, sub forma unei chirii, construiește o casă de închiriat, — noțiunea venitului urmărit este, în adevăr, cauza ideală a cauzei reale care îl produce ca efect. În natura organizată însă, dacă facem abstracție de lumea specific omenească, nu vedem unde am putea găsi noțiunile care ar putea juca un asemenea rol. Ce noțiune, și a cărui scop, determină bunăoară procesul prin care am zis adineaori că un arbore se produce pe el însuși, ca specie și ca individ? Și cine gândește o asemenea noțiune, pe care n'o poate gândi arborele însuși?

¹⁾ *Ibid.*, p. 256.

Această dificultate însă nu este, după K a n t, de neînălăturat. Noțiunea scopului este, în adevăr, necesară în cauzalitatea finală pe care o găsim în activitatea omenească, fiindcă oamenii, în rațiunea cărora există și lucrează ea, ca o cauză finală, sunt și rămân « în afară » de lucrurile pe care le produc sub acțiunea ei. Atât capitalistul care își propune să-și construiască o casă de închiriat, cât și arhitectul care îi face planul și meseriașii cari o construiesc, sunt și rămân în afară de acest efect al activității lor. În natura organizată, însă, cauzele și efectele nu mai sunt și nu mai rămân în afară unele de altele. Ele se întrunesc și se confundă, în mod inseparabil, în ființele organizate în care se produc reciproc, cum am văzut în cazul arborelui pe care l-am luat ca exemplu adineaori. Noțiunea unui scop nu mai e necesară în acest caz, în mod expres, decât pentru cel ce îl examinează, străduindu-se a-l înțelege. El vede, în adevăr, arborele constituindu-și, în mod spontan, organele ce-i sunt indispensabile ca să poată trăi, — adică rădăcina, trunchiul, ramurile și frunzele. El vede adică « totul » determinând forma, structura și funcțiunile « părților » ce-l alcătuiesc. Și această constatare îl face să presupună că mecanismul acesta natural se desfășură ca și cum « ideea » totului ar produce, lucrând ca o cauză finală, părțile prin care urmează a deveni el însuși o realitate. Sau, cu propriile cuvinte ale lui K a n t: « Când... un lucru, ca produs natural, ar avea să conțină în sine însuși și în posibilitatea sa internă... o raportare la scopuri, adică să fie posibil numai ca scop natural și fără de cauzalitatea conceptelor unor ființe raționale în afară de el, atunci se cere... ca părțile sale să se combine în unitatea unui întreg prin faptul că sunt la oaltă în mod reciproc cauză și efect ale formei lor. Căci numai în acest mod e posibil ca, invers (în mod reciproc), ideea întregului să determine, la rândul ei, forma și combinarea tuturor părților, nu ca o cauză — căci în acest caz ar fi un produs de artă — ci ca principiu de cunoaștere a unității sistematice a formei și combinării a toată diversitatea conținută în materia dată, pentru acela care o apreciază ». Iar mai departe adaugă: « Într'un astfel de produs al naturii, fiecare parte, așa cum există

numai *prin* toate celelalte, e gândită și ca existând *pentru* întreg, deci ca instrument (organ). Dar asta nu e suficient (căci ea ar putea fi și un instrument al artei, și ar putea fi reprezentată în acest fel, în general, ca posibilă numai ca scop), ci fiecare parte e gândită ca un organ ce produce celelalte părți (prin urmare fiecare pe cealaltă, reciproc). Un astfel de organ însă nu poate fi un instrument al artei, ci numai al naturii, care furnisează toată materia pentru instrumente (chiar pentru cele ale artei). Numai atunci și de aceea un astfel de produs, ca *ființă organizată și care se organizează pe sine*, va putea fi numit scop natural » ¹⁾.

De unde rezultă, după Kant, că finalitatea pe care o atribuim, pe această cale; naturii, nu este analoagă cu cea pe care o implică «arta» omenească, — dacă înțelegem prin «artă», în general, meșteșugul cu care, în activitatea omenească conștientă, mijloacele de întrebuințat se adaptează cu scopurile de realizat. Intrucât ni se pare că o descoperim în lumea organică, în deosebire de cea anorganică, finalitatea naturii nu poate fi analoagă decât cu cea pe care o implică viața, și în care adaptarea mijloacelor de întrebuințat cu scopurile de realizat se face *de la sine*, în mod spontan, fără nicio «artă» conștientă. O ființă vie, care iese dintr'o celulă seminală, își creează singură organele de care are nevoie ca să poată trăi, se organizează adică singură, fără intervenirea unui «artist» exterior, a cărui activitate să fie călăuzită de reprezentarea conștientă a unui scop și de alegerea conștientă a mijloacelor necesare pentru realizarea lui. Cum zice Kant însuși: «Despre natură și facultatea ei în produse organizate se afirmă cu mult prea puțin, când această facultate e numită un *analogon al artei*; căci în acest caz ne gândim artistul (o ființă rațională) în afară de ea. Dimpotrivă, ea se organizează singură, și în fiecare specie a produselor sale organizate, de sigur în total după un exemplar identic, dar totuși și cu devieri potrivite pe care le cere, după împrejurări, conservarea proprie. Ne apropiem poate mai mult de această însușire nepătrunsă, numind-o un *ana-*

¹⁾ *Ibid.*, p. 257.

logon al vieții » ¹⁾. « Devierile », la care face aluzie K a n t, sunt modificările de organizare, pe care și le impun ființele vii, atunci când condițiile lor de existență se schimbă, spre a-și putea conserva mai departe viața. Acele devieri sunt adică « adaptările la mediu », de care vorbeau, încă de pe atunci, unii din precursorii transformismului, și care aveau să ia ulterior, în biologia evoluționistă, o atât de mare însemnătate.

Alte dificultăți ne ies însă, aici, în cale. Cum să înțelegem « facultatea » de « organizare » a naturii, în domeniul ființelor vii? O putem oare considera ca o putere inerentă materiei, cum credeau hylozoii vechi? Nu, zice K a n t. Nu putem « să înzestram materia, ca simplă materie, cu o însușire (hylozoism) care contrazice esența sa ». Critica rațiunii pure ne oprește s'o facem, întrucât o asemenea însușire nu ne este dată în intuiția sensibilă a materiei, ca fenomen. Să considerăm, atunci, puterea de organizare a ființelor vii ca rezidând într'un principiu « străin » de materie, dar care stă totuși « în comunitate » cu ea, adică într'un suflet? Iarăși nu, zice K a n t. N'am înainta, cu nimic, în înțelegerea puterii de care e vorba. Căci « ar trebui, sau să presupunem materia organizată ca instrument al aceluia suflet, prin care fapt materia organizată n'ar fi cu nimic mai inteligibilă, sau să considerăm sufletul ca artist al acestei opere, sustrăgând astfel naturii (corporale) acest produs », — revenind adică la analogia cu « arta » activităților omenești, conștiente de scopurile ce urmăresc și îndrumându-le realizarea « din afară » de ele, — analogie ce, cum am văzut, nu convine finalității naturale. Suntem astfel siliți să ajungem la o concluzie, care ne impune o rezervă prudentă. Cum zice K a n t însuși: « Vorbind exact, organizația naturii n'are deci nimic analog cu nicio cauzalitate ce cunoaștem » ²⁾. Ceea ce ne întoarce la caracterizarea de mai sus a puterii de organizare a ființelor vii ca o « însușire nepătrunsă », de care, dată fiind structura minții noastre, nu putem decât să ne « apropiem », mai mult sau mai puțin, fără a izbuti totuși s'o cunoaștem.

¹⁾ *Ibid.*, p. 258.

²⁾ *Ibid.*, p. 258.

Să ne apropiem, anume, printr'un principiu « regulator », cum sunt acele « idei » ale rațiunii noastre, a căror menire, cum am văzut în Dialectica transcendentă, este numai să organizeze experiența noastră, fără s'o poată însă întinde dincolo de marginile ei. Un asemenea principiu regulator este finalitatea pe care o atribuim naturii, în condițiile pe care le-am stabilit. Cum zice K a n t: « Conceptul unui lucru, ca în sine scop natural, nu este deci un concept constitutiv al intelectului sau al rațiunii, dar poate fi totuși un concept regulator pentru puterea de judecare reflexivă, pentru a conduce, după o analogie depărtată cu cauzalitatea noastră, după scopuri în general, cercetarea asupra unor lucruri de acest fel și de a reflecta asupra principiului lor suprem. Această din urmă reflexiune însă nu servește pentru cunoașterea naturii sau a celui principiu originar al ei, ci mai ales pentru aceeași facultate rațională practică în noi, în analogie cu care noi am considerat cauza acelei finalități » ¹⁾).

Prin aceste cuvinte, K a n t precizează rolul îndoit, pe care e chemată să-l joace în viața noastră intelectuală ideea unei finalități a naturii, ca principiu regulator. Cel dintâi este să călăuzească cercetările noastre « asupra unor lucruri de acest fel », în știință; cel de-al doilea este să ne înlesnească reflexiunea « asupra principiului lor suprem », în metafizica, întemeiată pe morală, a rațiunii practice. Să le examinăm pe rând.

VIII

Cauzalitatea mecanică, lipsită fiind, cum am văzut, de acțiunea reciprocă a cauzelor și a efectelor, nu ne permite să ne explicăm, nici măcar aproximativ, fenomenele vieții. Căci, la ființele vii, totul se petrece ca și cum părțile lor constitutive și funcțiunile pe care le îndeplinesc ele ar sta în relații reciproce de mijloace și descopuri, jucând astfel în mod reciproc, unele față de altele, rolurile de cauze și de efecte. Suntem dar siliți să le interpretăm ca determinate de cauzalitatea finală. Noțiunea finalității ni se înfățișează astfel ca

¹⁾ *Ibid.*, p. 259.

fiind, nu numai necesară, dar de-a-dreptul inevitabilă, în studiul fenomenelor vieții. Căci numai acest « concept », — zice Kant însuși, — poate « introduce rațiunea într'o ordine cu totul alta a lucrurilor decât cea a unui simplu mecanism al naturii, care aici nu mai vrea să ne satisfacă ». De aceea, examinând mai de aproape « principiul aprecierii finalității interne în ființele organizate », filosoful simte nevoia să-i precizeze, încă odată, înțelesul. « Un produs organizat al naturii, — zice el, — este acel lucru în care totul este scop și, reciproc, și mijloc. Nimic în el nu este în zadar, lipsit de scop, sau de atribuit unui mecanism orb al naturii. Acest principiu este, ce-i drept, după prilejuirea sa, a se deduce din experiență, anume dintr'o experiență ce se face în mod metodic și se chiamă observație. Dar, din cauza universalității și necesității ce o enunță despre o astfel de finalitate, ea nu poate să se întemeieze numai pe principii empirice, ci trebuie să aibă la bază un oarecare principiu apriori, chiar dacă ar fi numai regulator și dacă acele scopuri s'ar găsi numai în ideea celui ce judecă, și nicăieri într'o cauză eficientă. Principiul amintit mai sus îl putem deci numi o *maximă* a aprecierii finalității interne a ființelor organizate » ¹⁾).

Că această maximă, întrucât exprimă un principiu regulator apriori, se impune cu necesitate tuturor celor ce studiază ființele organizate, ne-o arată faptul că niciun naturalist n'o poate evita. Botaniștii și zoologii, când examinează diferitele specii de plante și de animale, nu pot să nu se întrebe de ce au formele exterioare și structurile interioare, cu care li se înfățișează, și nu altele. Iar concluzia la care ajung este că nimic, într'însele, nu este « în zadar », nu este adică fără scop. Ei nu pot evita acest « principiu teleologic », cum nu pot renunța nici la « principiul fizic » al cauzalității mecanice. Ei continuă adică să considere formele și structurile ființelor vii ca « produse » de cauze eficiente, — dar sunt siliți, în același timp, să-și închipuie acțiunea cauzelor eficiente ca « determinată » de cauze finale. Căci dacă, fără principiul constitutiv al cauzalității mecanice n'ar fi posibilă

¹⁾ *Ibid.*, p. 260.

experiența, în general, în schimb, fără principiul regulator al cauzalității finale n'ar mai « rămânea », cum zice K a n t însuși, « niciun fir conducător pentru observarea unei categorii de lucruri naturale, pe care le-am gândit odată în mod teleologic sub conceptul scopurilor naturale » ¹⁾).

Coexistența, — ca să nu zicem colaborarea, — acestor două forme ale cauzalității, în explicarea lucrurilor, nu numai că nu este imposibilă, dar dimpotrivă, e totdeauna utilă, iar uneori este indispensabilă. Cine se mulțumește numai să știe, bunăoară, cum funcționează un ceasornic, n'are nevoie decât de cauzalitatea mecanică. Numai cauzele mecanice, în adevăr, pot pune în mișcare diferitele roți ale ceasornicului. Cine merge însă mai departe, și vrea să știe de ce e întocmit ceasornicul așa cum i se înfățișează, sau cum a luat naștere el, cu diferitele lui părți, atât de bine potrivite unele cu altele, are neapărată nevoie de cauzalitatea finală. E nevoie, anume, să presupună că un om inteligent, care voia să aibă la dispoziție un instrument pentru măsurarea exactă a timpului, a inventat, ca mijloc capabil să-i permită realizarea acestui scop, ceasornicul, a cărui structură nu se poate explica decât pe această cale.

Cu atât mai necesară e colaborarea celor două forme ale cauzalității, când e vorba de înțelegerea ființelor vii, între ale căror părți există cu totul alte raporturi decât între părțile unui ceasornic. Fiecare rotiță dintr'un ceasornic este, cum zice K a n t, « instrumentul » mișcării celorlalte », dar nu este « cauza eficientă a producerii lor »; fiecare din ele există « pentru » celelalte, dar nu « prin » celelalte. Și de aceea, cauza care le produce, atât pe fiecare în parte, cât și întrunirea lor la oaltă, adică, în general « forma » pe care o iau ele, nu este conținută în « materia » ce le alcătuește și nu lucrează conform cu « natura » acelei materii. Nu se poate zice că este în natura fierului, a oțelului, a bronzului, sau a celorlalte materii ce alcătuiesc « piesele » unui ceasornic, să ia, dela sine, forma acelor piese și să ducă, dela sine, la înjghebarea unui astfel de instrument, destinat să măsoare

¹⁾ *Ibid.*, p. 260.

timpul. Cauza unei asemenea mașini nu poate rezida deci în ea însăși, ci în afară de ea, « într'o ființă ce poate acționa după ideile unui întreg posibil prin cauzalitatea ei », care este cea finală. « De aceea, — urmează K a n t, — o roată în ceas nici nu produce pe celelalte, și încă mai puțin un ceas alte ceasuri utilizând (organizând) pentru asta altă materie, ceasul nici nu înlocuește deci dela sine părțile ce i se iau, nici nu compensează lipsa lor în prima formațiune prin concursul celorlalte, nici nu se repară de pildă singur, când a intrat în desordine: acestea toate le putem aștepta dimpotrivă dela o natură organizată. O ființă organizată deci nu este numai mașină, căci aceasta are numai forță *motrice*, ci posedă în sine forță *creatoare*, și anume o forță pe care o comunică materiilor ce nu o au (ea le organizează). Prin urmare, ea are o forță creatoare ce se propagă și care nu poate fi explicată numai prin facultatea mișcării (prin mecanism)»¹⁾.

E acum întrebarea: până unde se întinde această putere creatoare? Determină ea numai structura internă a corpurilor organizate, sau și raporturile exterioare dintre ele? Și, întrucât aceste raporturi se stabilesc adesea prin mijlocirea naturii anorganice, poate fi cuprinsă și ea într'un sistem teleologic general, ce s'ar constitui astfel? K a n t crede că da. Căci numai astfel putem ajunge să considerăm natura întreagă ca o unitate. La un asemenea rezultat nu putem ajunge decât printr'o idee, capabilă să unifice diversitatea infinită a reprezentărilor, — nu prin materie, care produce, tocmai, această diversitate, întrucât nu există decât ca multiplicitate a lucrurilor. Am citat mai sus afirmarea lui K a n t că « conceptul » finalității « introduce rațiunea într'o ordine cu totul alta a lucrurilor decât cea a unui simplu mecanism al naturii » — care nu ne poate satisface decât numai în anumite margini. Iacă, acum, ce urmează după această afirmare: « Posibilitatea produsului natural trebuie să se întemeieze pe o idee. Cum aceasta este însă o unitate absolută a reprezentării, pe când materia este o multiplicitate a lucrurilor, care, pentru sine, nu poate da nicio unitate determinată a compoziției,

¹⁾ *Ibid.*, p. 258.

scopul naturii trebuie întins asupra a *tot* ce e cuprins în produsul ei, dacă acea unitate a ideii ar fi să servească, chiar ca principiu de determinare a unei legi naturale, cauzalității unei atari forme a compusului. Căci, dacă raportăm odată un atare efect *în totalitate* la un principiu de determinare supra-sensibil, depășind astfel mecanismul orb al naturii, trebuie să apreciem acest efect de asemeni cu desăvârșire după acest principiu » ¹⁾. Iar mai departe, trecând dela finalitatea internă, a ființelor organizate, la finalitatea externă a raporturilor dintre ele, precum și a raporturilor lor cu lumea lipsită de organizare, K a n t adaugă: « Prin urmare, numai materia, întrucât e organizată, cuprinde în sine în mod necesar conceptul unui scop natural, deoarece această formă specifică a ei este totodată produs al naturii. Dar acest concept conduce în mod necesar la ideea întregii naturi ca sistem după regula scopurilor, idee căreia trebuie să-i subordonăm acuma tot mecanismul naturii după principiile rațiunii (cel puțin pentru a pune la încercare prin ea fenomenul natural). Principiul rațiunii îi aparține numai ca subiectiv, adică ca maximă: Totul în lume este bun pentru ceva; nimic în ea nu este în zadar; iar prin exemplul celălă natura în produsele ei organice, noi suntem în drept, ba chiar chemați, să nu așteptăm dela ea și dela legile ei nimic decât ce, în întreg, este telic » ²⁾.

K a n t știe să sublinieze însă, încă odată, că acest recurs la cauzalitatea finală, ca completare a celei mecanice, nu aduce nicio atingere acesteia din urmă, a căreia legitimitate rămâne întreagă. Textul pe care l-am citat acum are, ca continuare imediată, pe cel următor: « Se înțelege că aceasta nu e un principiu pentru puterea de judecare determinantă ci numai pentru cea reflexivă, că e un principiu regulator și nu constitutiv, și că noi dobândim prin el numai un fir conducător de a considera lucrurile naturale, în raportarea la un principiu determinant dat, după o nouă ordine legală și să lărgim știința naturală după un alt principiu, anume după

¹⁾ *Ibid.*, pp. 260, 261.

²⁾ *Ibid.*, p. 263. Termenul « telic » care nu e curent în limba noastră filosofică, vine dela grecescul τέλος, și înseamnă « cu scop ».

cel al cauzelor finale, totuși fără păgubirea principiului mecanismului cauzalității ei » ¹⁾).

Ne mai rămâne acum să vedem, unde ne duce acest « fir conducător » și în ce constă « noua ordine legală », pe care ne-o revelează cauzalitatea finală.

IX

Folosul de căpetenie pe care-l putem trage, în această privință, din firul conducător de care e vorba, este că ne permite să trecem dela finalitatea « interioară » a ființelor organizate la finalitatea « exterioară » a lucrurilor în general, și să considerăm astfel natura întreagă ca « un sistem după regula scopurilor ». Cauza finală pe care, cu necesitatea pe care am văzut-o, o admitem pentru ca să ne putem explica structura unei ființe organizate oarecare, suntem siliți s'o considerăm ca întinzându-și acțiunea și mai departe, la raporturile acelei ființe organizate cu celelalte lucruri din natură. Un exemplu concret ne-o poate arăta fără greutate. Un animal erbivor, un bou de pildă, își datorește organizarea, în ipoteza ale cărei consecințe voim să le precizăm, unei cauze finale care l-a întocmit așa cum este, pentru ca să se poată hrăni cu acel produs al naturii anorganice, pe care îl numim iarbă. Pentru ca, însă, acest scop să poată fi atins, cauza finală de care e vorba a trebuit să se îngrijească mai întâi de ceea ce-i condiționa realizarea. Căci, dacă s'ar fi mărginit să creeze animale erbivore, fără să le pună la dispoziție iarba de care aveau nevoie ca să trăiască, acțiunea ei ar fi fost, nu numai incoherentă, dar de-a-dreptul contradictorie. Existența acestui produs al naturii anorganice a trebuit să fie, astfel, un scop prealabil al cauzei finale de care e vorba. Iar această existență presupunea, mai departe, o anumită întocmire a naturii anorganice, — o anumită compoziție chimică a pământului și o anumită configurație fizică a lui, anumite condiții atmosferice și astronomice, care să procure plantelor lumina și căldura, etc. Din acest punct de vedere, « iluzia » privitoare

¹⁾ *Ibid.*, p. 263.

la originea «aluviunilor», de care vorbeam mai sus, ia o altă înfățișare. Putem crede, acum, că apele râurilor și fluviilor au fost destinate să prepare și să transporte, din momentul când au luat naștere, nomolul care, depunându-se pe marginile și la gurile lor, avea să formeze terenurile de aluviune. Aceste terenuri intrau adică, dela început, în planul naturii, considerate ca un «sistem de scopuri». Căci este evident că iarba nu putea crește pe piatra stâncilor goale ce alcătuiau la început scoarța solidă a pământului. Și puterea noastră de judecare teleologică nu se oprește aici. Cum a luat naștere nomolul însuși de care e vorba? Prin acțiunea apei, veșnic în mișcare, de pe suprafața pământului, — zic geologii. Ele au ros încetul cu încetul, ajutate de variațiile de temperatură, stâncile dure dela început, au măcinat neconținut sfărâmăturile lor, transformându-le în pasta moale ce avea să alcătuiască în cele din urmă aluviunile, — care au permis organismelor vegetale să ia ființă. Dar de ce au fost apele primitive în perpetuă mișcare? Din cauza denivelărilor neconținute ale scoarței solide a pământului. Aceste denivelări, care au dat naștere munților și văilor, pot fi deci considerate de asemenea ca condiții prealabile, și deci ca mijloace, utilizate de natură, pentru ca să poată ajunge la scopul de care vorbim. Și așa mai departe, tot mai departe...

Pe această cale, însă, puterea de judecare teleologică e silită să se oprească dinaintea unei întrebări inevitabile. Dacă natura întreagă, nu numai cea organizată, ci și cea anorganică, e «un sistem de scopuri», pe care trebuie să-l considerăm ca unitar, atunci trebuie să ni-l închipuim ca determinat de o cauză finală care, ca să fie unică, trebuie să domine pe toate celelalte, trebuie să fie adică principiul suprem al întregii finalități cosmice. Cum trebuie să considerăm însă acel principiu? Sub ce formă am putea să ni-l închipuim?

O singură cale ne poate permite să-i întrevădem înfățișarea logică. Și anume, să cercetăm ce scop, ultim și definitiv, ce scop absolut adică, a putut să urmărească el. Căci scopurile, pe care ni s'a părut că le-am descoperit până acum în natură, nu sunt decât relative, și deci provizorii. Fiecare din ele se transformă, când îl examinăm mai de aproape,

într'un simplu mijloc, în vederea unui alt scop ulterior. Aluviunile de care vorbeam adineaori, nu sunt un scop al naturii decât numai ca un mijloc de a face posibilă apariția ierbii. Aceasta, la rândul ei, nu e un scop al naturii decât numai ca un mijloc de a face posibilă existența animalelor erbivore. Și putem urmări mai departe acest lanț de scopuri, care nu sunt, în fond, decât mijloace. Animalele erbivore, putem zice, nu sunt un scop al naturii decât numai ca un mijloc de a face posibilă existența animalelor carnivore. Și așa mai departe. Unde să ne oprim, în această serie a scopurilor relative ale naturii, ca să descoperim scopul absolut, pe care l-a putut urmări principiul suprem al finalității cosmice?

Să ne oprim la om? S'ar părea că n'avem altă posibilitate. « Dacă considerăm, — zice Kant însuși, — regnul vegetal, ... am putea fi lesne ademeniți să-l credem un simplu produs al mecanismului naturii care se arată în formele regnului mineral. O cunoaștere mai de aproape însă a organizației nespuse de înțelepte în acest regn, nu ne lasă să ne ținem nedeslipiți de acest gând, ci împinge la întrebarea: pentru ce există aceste creaturi? Dacă răspundem: pentru regnul animal care se nutrește din ele, pentru ca să se poată răspândi în atât de variate genuri pe pământ, întrebarea revine: pentru ce există oare aceste animale erbivore? Răspunsul ar fi cam acesta: pentru fiarele ce nu se pot nutri decât din ceea ce are viață. În sfârșit e întrebarea: pentru ce sunt bune acestea împreună cu regnele naturale de mai sus? Pentru om, pentru întrebuințarea diversă ce intelectul său îl învață s'o facă de toate acele creaturi; și omul este scopul ultim al creațiunii aci pe pământ, deoarece el este aici unica ființă care-și poate face un concept despre scopuri și, prin rațiunea sa, un sistem al scopurilor dintr'un agregat de lucruri având formă finală » ¹⁾.

Pentru ca să putem însă considera scopurile pe care le urmărește omul ca scopuri ale naturii, trebuie să vedem în ce măsură se poate afirma că se acordă ele cu desfășurarea

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., pp. 311, 312.

generală a fenomenelor ei, — și, prin urmare, trebuie să le determinăm mai întâi, cât mai precis. K a n t crede că scopurile omului, în raport cu natura, se pot reduce la două: fericirea și cultura. Iar modalitățile realizării lor le stabilește în chipul următor: « Am arătat în cele precedente că avem temeiu îndestulător să-l considerăm pe om nu numai ca pe toate ființele organizate ca scop natural, ci și aici pe pământ ca scop ultim al naturii, în raportare la care toate celelalte lucruri naturale constituiesc un sistem de scopuri, după principii ale rațiunii, de și nu pentru puterea de judecare determinantă, totuși pentru cea reflexivă. Dar, dacă întâlnim în om însuși ceea ce trebuie promovat ca scop prin legătura sa cu natura, atunci scopul trebuie să fie sau de felul că poate fi satisfăcut chiar prin natură în acțiunea ei binefăcătoare, sau e capacitatea și abilitatea pentru diverse scopuri pentru care natura (în exterior și interior) poate fi folosită de dânsul. Primul scop al naturii ar fi *fericirea*, al doilea *cultura* omului » ¹⁾. Să examinăm, pe rând, aceste două scopuri.

Ca să putem crede că natura nu urmărește, în fond, alt ceva decât să facă pe oameni fericiți, ar trebui să afirmăm că ea este întocmită așa, încât să nu-i facă niciodată să sufere. O asemenea afirmare s'ar lovi însă, la fiecare pas, de constatările penibile ale experienței. Cum zice K a n t însuși: « E foarte greșit să credem că natura îl consideră (pe om) ca pe un favorit deosebit al ei și îl încarcă, înaintea tuturor animalelor, cu binefaceri. Dimpotrivă, ea nu l-a cruțat, tot așa de puțin ca pe orice alt animal, de acțiunile ei dezastroase, ciumă, foamete, primejdii de apă, ger, atac din partea altor animale mari și mici, etc. Dar, încă mai mult, dispozițiile sale naturale incoherente îl aruncă în necazuri ce și le-a născocit el însuși și încă în altele create de propriul său gen, prin apăsarea tiraniei, barbaria războaielor, etc., și el însuși, cât stă în puterea sa, lucrează la distrugerea propriului său gen » ²⁾.

Fiindcă, totuși, omul trebuie să rămână, pentru mintea noastră, scopul ultim al naturii, trebuie să credem că activi-

¹⁾ *Ibid.*, p. 315.

²⁾ *Ibid.*, p. 316.

tatea lui poate să urmărească un scop ultim care să nu vie în conflict sau chiar în contradicție cu natura. Iar ca atare, acel scop trebuie să fie independent de natură, trebuie să fie autonom sau, cum mai zice K a n t, « autarc ». Această condiție o formulează el însuși în chipul următor: « Ca unica ființă pe pământ înzestrată cu intelect, deci cu o facultate de a-și pune sie însăși scopuri în mod arbitrar, omul este, ce-i drept, stăpânul titular al naturii, și, dacă o considerăm pe aceasta ca un sistem teleologic, omul este, după menirea sa, ultimul scop al naturii, dar totdeauna numai condiționat, anume ca să înțeleagă și să aibă voința, de a da naturii și sieși o astfel de relație finală care, independentă de natură, să poată fi autarcă, deci scop final, care însă nici nu trebuie căutat în natură » ¹⁾.

Unde să căutăm, atunci, acel scop ultim? Răspunsul lui K a n t este: în vieța morală a omului, și anume, în libertatea ce-i constituie esența. Dar drumul pe care ajunge să ne dea acest răspuns nu este, ca de obicei, lipsit de ocoluri. Punctul de plecare îl formează cercetarea prealabilă a ceea ce poate să facă natura însăși, pentru a pregăti pe om să devină scopul ei ultim. Cum zice K a n t însuși: « Spre a descoperi... în ce avem să punem la om cel puțin acel scop ultim al naturii, trebuie să căutăm ceea ce e în stare natura să înfăptuiască spre a-l pregăti pentru ceea ce trebuie să facă el însuși spre a fi scop ultim, și să separăm apoi această facultate a naturii de toate scopurile a căror posibilitate se întemeiază pe condiții ce le putem aștepta numai dela natură. De acest ultim fel este fericirea pe pământ, prin care înțelegem totalitatea tuturor scopurilor omului, posibile prin natură, în afara și înlăuntrul lui; aceasta este *materia* tuturor scopurilor sale pe pământ, care, dacă face din ea întregul său scop, îl face incapabil de a da propriei sale existențe un scop ultim și de a o concorda cu el. Din toate scopurile sale în natură rămâne deci numai condiția subiectivă *formală*, anume capacitatea de a-și pune sieși în general scopuri și de a întrebuința (independent de natură în menirea sa finală)

¹⁾ *Ibid.*, p. 316.

natura ca mijloc, în mod potrivit, în general, cu maximele scopurilor sale libere, ceea ce natura, în vederea scopului final ce se află în afară de ea, poate îndeplini și ceea ce deci poate fi considerat ca scop ultim al ei. Producerea capacității unei ființe raționale pentru scopuri arbitrare în general (deci în libertatea ei) este *cultură*. Prin urmare numai cultura poate fi ultimul scop ce-l putem atribui naturii în vederea genului uman » ¹⁾).

În trecerea dela finalitatea din natură la scopul ei ultim în om, ne întâmpină dar acest termen intermediar al « culturii ». Prin cultură, omul, ca « ființă rațională », își mărește « capacitatea pentru scopuri arbitrare », își dezvoltă adică puterea de a urmări scopuri ce nu atârnă decât de propria sa voință, scopuri independente de natură, alese numai de el, în deplină libertate de conștiință. În acest înțeles, cultura este scopul ultim al naturii, care, potrivit cu finalitatea ei, nu poate face mai mult decât să pună pe om în stare a-și fixa el însuși, în deplină libertate, scopul ultim al existenței sale. Că numai în acest înțeles poate fi cultura scopul ultim al naturii, are grije K a n t să ne-o spună, limpede și categoric. « Nu orice cultură — zice el însuși — e suficientă pentru acest ultim scop al naturii. Cultura *abilității* este firește cea mai de seamă condiție subiectivă a capacității pentru promovarea scopurilor în general, dar totuși nu e îndeustulătoare de a promova *voința* în alegerea și determinarea scopurilor sale, care aparține doar în mod esențial întregii sfere a unei capacități pentru scopuri. Condiția din urmă, a capacității, pe care am putea-o numi cultura *disciplinei*, este negativă și stă în liberarea voinței de sub despotismul poftelor, prin care noi, legați de anumite lucruri naturale, devenim incapabili să facem singuri o alegere, îngăduind ca instinctele să ne devină cătușe, instincte pe care natura ni le-a dat numai ca fire conducătoare spre a nu neglija în noi menirea animalității sau chiar de a o viola, pe când noi suntem totuși destul de liberi de a le încorda sau destinde, de a le prelungi sau scurta, după cum cer scopurile rațiunii » ²⁾).

¹⁾ *Ibid.*, pp. 316, 317.

²⁾ *Ibid.*, p. 317.

Scop ultim al naturii, așa dar, nu poate deveni omul decât numai întrucât urmărește, exclusiv, realizarea « scopurilor rațiunii ». Iar această posibilitate nu i-o dă omului decât libertatea sa morală. Ca ființă fizică, înglobată în lumea fenomenală a experienței sensibile, omul e supus determinismului riguros al cauzalității mecanice. Liber nu poate fi el decât în existența lui spirituală care se desfășură în lumea numenală. Și iată cum formulează Kant însuși această concluzie, pornind dela o definiție, menită să-i dea o formă logică: « Scopul ultim este acel scop care n'are nevoie de niciun alt scop ca condiție a posibilității sale ». Cu această definiție nu se potrivește însă nimic în natură, afară de om. « Căci nu este nimic în natură (ca ființă sensibilă) pentru principiul de determinare care se află în ea însăși n'ar fi totdeauna iarăși condiționat ». În adevăr, « noi n'avem decât un singur fel de ființe în lume a căror cauzalitate e teleologică, adică îndreptată spre scopuri, și totuși în același timp de așa natură că legea, după care au să-și determine scopuri, ele și-o reprezintă ca necondiționată și independentă de condiții naturale, în sine însă necesară. Ființa de acest fel este omul, dar considerat ca *noumenon*. El este singura ființă naturală la care putem cunoaște totuși, din partea propriei sale însușiri, o facultate supra sensibilă (libertatea) ». De aceea, « despre om, ... ca ființă morală, nu se mai poate întreba, pentru ce (*quem in finem*) există. Existența sa are în sine scopul suprem însuși, căruia îi poate supune, atât cât poate, întreaga natură, cel puțin împotriva căruia el nu se poate crede supus niciunei influențe a naturii. Însă, dacă lucruri în lume, după existența lor ființe dependente, au nevoie de o cauză supremă ce acționează după scopuri, atunci omul este scopul ultim al creațiunii. Căci fără el lanțul scopurilor olaltă subordonate n'ar fi pe deplin statornicit, și numai în om, dar și în el numai ca subiect al moralității, se întâlnește legislația necondiționată în vederea scopurilor. Deci numai moralitatea îl face pe om capabil să fie scop ultim, căruia toată natura îi este subordonată, teleologic » ¹⁾.

¹⁾ *Ibid.*, pp. 320, 321.

Moralitatea însă, — cum ne-a arătat-o Critica rațiunii practice, — își propune să ducă pe oameni, dincolo de « ceea ce este », la « ceea ce trebuie să fie », tinde să creeze adică, în lume, o ordine ideală, superioară celei reale, și pe care o reprezintă « binele suprem ». Cum zice K a n t însuși, reluând, în Critica puterii de judecare, această idee: « Legea morală, ca condiție rațională formală a întrebuintării libertății noastre, ... ne fixează, și anume *a priori*, un scop ultim, pe care ne obligă să-l urmărim, și acesta este *binele* suprem în lume, posibil prin libertate » ¹⁾. Am văzut însă, în Critica rațiunii practice, că acest « bine suprem » constă în acordul dintre fericire și virtute. Cum zice K a n t însuși, reluând, în Critica puterii de judecare, această idee: « Condiția subiectivă sub care omul... își poate pune, după legea de mai sus, un scop ultim, este fericirea. Prin urmare, supremul bine fizic, posibil în lume și, întrucât depinde de noi, de urmărit ca scop ultim, este fericirea, sub condiția obiectivă a acordului omului cu legea moralității, ca fiind demn de a fi fericit » ²⁾. Iar « demn de a fi fericit » îl face pe om « virtutea », care nu e altceva decât respectul absolut al legii morale. Binele suprem constă astfel, în ultima analiză, în acordul dintre fericire și virtute. Critica rațiunii practice ne-a arătat însă că acest acord nu e posibil decât numai dacă lumea e întocmită așa, încât să nu facă imposibilă realizarea legii morale. Iar această condiție ne obligă să credem că lumea, pe care n'am întocmit-o noi, oamenii, a trebuit să fie întocmită, în acest scop, de o Ființă supremă, inteligentă și bună, care a voit ca legea morală a conștiinței omenești să se poată realiza. În Critica puterii de judecare, K a n t susține din nou că cele două « postulate » ale « binelui suprem », adică fericirea și virtutea, nu pot fi considerate ca punându-se de acord numai prin acțiunea cauzelor naturale, ci presupun intervenirea unei cauze supra-naturale, care nu poate fi decât acea Ființă supremă, inteligentă și bună, creatoare a lumii, adică Dumnezeu. Cum zice el însuși: « Aceste două postulate ale scopului ultim ce ni-l prezintă legea

¹⁾ Ibid., p. 336.

²⁾ Ibid., p. 336.

morală e cu neputință să ni le putem reprezenta, după toată facultatea noastră, *unite* prin simple cauze naturale și adecvate ideii amintitului scop ultim. Prin urmare, conceptul despre *necesitatea practică* a unui atare scop prin aplicarea puterilor noastre nu concordă cu conceptul teoretic despre *posibilitatea fizică* a înlăptuirii lui, dacă nu unim cu libertatea noastră altă cauzalitate... decât pe cea a naturii. În consecință, noi trebuie să admitem o cauză morală a lumii (un autor al lumii) pentru a ne propune, în conformitate cu legea morală, un scop ultim. Și cât de necesar este de a admite faptul din urmă, tot atât de necesar (adică în același grad și din aceeași cauză) e și de a admite faptul dintâi: anume, că există un Dumnezeu » ¹⁾).

X

K a n t ajunge astfel, la sfârșitul cercetărilor sale din Critica puterii de judecare, să afirme încă odată ceea ce afirmase în Critica rațiunii practice, punând la originea lumii, ca creator și ordonator al ei, o Ființă supremă, inteligentă, bună și condusă în acțiunile ei de intenții, îndreptate în spre scopuri potrivite cu aceste caractere, adică un Dumnezeu. Ca și acolo, însă, el se grăbește, și aici, să ne arate că nu înțelege să se atingă întru nimic, prin aceasta, de ceea ce afirmase în Critica rațiunii pure, cu privire la limitele puterii noastre de cunoaștere. În adevăr, înțelesul textului de mai sus, în care se stabilește necesitatea « de a admite că există un Dumnezeu », își găsește limitarea în nota de pe aceeași pagină, al cărei cuprins e cel următor: « Acest argument moral nu e menit să dea o dovadă obiectiv valabilă despre existența lui Dumnezeu, nu e menit să dovedească celui ce stă la îndoială dacă există un Dumnezeu, ci că, dacă vrea să gândească, din punct de vedere moral, consecvent, el *trebuie să primească* admiterea acestei propoziții între maximele rațiunii sale practice » ²⁾). Această precizare de înțeles e însă, în această

¹⁾ *Ibid.*, pp. 336, 337. Sublinierile și parantezele sunt ale autorului.

²⁾ *Ibid.*, p. 337.

notă, numai amintită, fără nicio altă dezvoltare, fiindcă fusese stabilită, pe larg, mai înainte, atunci când se examinase « conceptul unei finalități obiective a naturii », ca « principiu critic » al judecăților « reflexive ». Paragraful respectiv începe cu o deosebire, clară și categorică: « Este cu totul altceva, când zic: producerea unor anumite lucruri ale naturii, sau și a întregii naturi, este posibilă numai printr'o cauză ce se determină la acțiune după intenții; sau: după *însușirea caracteristică a facultăților mele de cunoaștere*, eu nu pot judeca asupra posibilității acelor lucruri și asupra producerii lor în altfel decât gândindu-mi pentru asta o cauză ce acționează după intenții, deci o ființă care produce după analogia cu cauzalitatea unei inteligențe. În cazul dintâi, vreau să hotărâsc ceva asupra obiectului, și sunt obligat să demonstrez realitatea obiectivă a unui concept adoptat de mine; în al doilea, determină rațiunea numai întrebuițarea facultăților mele de cunoaștere, potrivit cu caracterul lor și cu condițiile esențiale atât ale sferei cât și ale limitelor lor. Așa dar, primul principiu este un principiu obiectiv pentru puterea de judecare determinantă, al doilea, un principiu subiectiv numai pentru puterea de judecare reflexivă, deci o maximă a ei ce i-o impune rațiunea » ¹⁾.

Cel dintâi din aceste două principii ar duce, dacă ne-ar putea procura o cunoaștere, obiectiv valabilă, la o teleologie pozitivă, capabilă, să îmbogățească științele naturii; cel de-al doilea, întrucât nu ne procură decât o credință, numai subiectiv valabilă, nu ne poate duce decât la o teologie cu caracter teleologic. În adevăr, — zice Kant însuși, — « Conceptul unui lucru, a cărui existență sau formă ne-o reprezentăm ca posibilă sub condiția unui scop, este nedespărțit unit cu conceptul contingenței lui (după legi naturale). Chiar de aceea lucrurile naturale pe care le găsim posibile numai ca scopuri, constituiesc principala dovadă pentru contingența universului și reprezintă unicul argument valabil, atât pentru intelectul de rând cât și pentru filosof, al dependenței și originii universului dela o ființă existentă în afară de lume

¹⁾ *Critica puterii de judecare*, tr. rom., p. 282. Sublinierile sunt ale autorului.

și, anume, inteligentă (din cauza acelei forme telice). În așa fel, teleologia nu-și găsește desăvârșirea deslegării pentru cercetările sale decât într'o teologie. Dar, în sfârșit, ce dovedește chiar cea mai desăvârșită teleologie? Dovedește ea oare că există o astfel de ființă inteligentă? Nu, nimic altceva decât numai că noi, după însușirea facultăților noastre de cunoaștere, deci în legătura experienței cu principiile superioare ale rațiunii, nu ne putem face absolut niciun concept despre posibilitatea unei astfel de lumi decât așa, că ne gândim o cauză ultimă a ei și *care acționează cu intenție*. Din punct de vedere obiectiv deci nu putem demonstra propoziția: există o ființă originară inteligentă, ci numai din punct de vedere subiectiv, pentru întrebuițarea puterii noastre de judecare, în reflexiunea ei asupra scopurilor în natură, care nu pot fi gândite după alt principiu decât cel al unei cauzalități intenționale a unei cauze supreme » ¹⁾).

Reluând, la sfârșitul operei sale, această idee că teleologia nu poate duce decât la teologie, K a n t s'a grăbit să adauge: la o « teologie morală ». El nu se putea împăca cu « teologia rațională », pe care o încurajau cu stăruință, pe acea vreme, filosofi cari, ca deștii englezii, voiau să întemeieze pe ordinea fizică din natură credința în existența unui principiu ordonator al ei. « Teleologia fizică » nu-i părea suficientă ca să întemeieze, cu adevărat, credința într'un creator unic, inteligent și bun, al lumii, ca cel pe care îl propovăduia teologia rațională. O asemenea credință nu se putea întemeia decât pe « teleologia morală ». În « Nota generală la teologie », cu care încheia « Critica puterii de judecare », K a n t, comparând încă odată aceste două forme diferite ale finalității din natură, ajungea la concluzii cărora locul lor chiar, dela sfârșitul lucrării respective, le da caracterul de ultime și definitive. Câteva citații, din nota de care e vorba, ni le pot arăta, în formele lor originale. « Argumentul fizico-teologic nu ajunge... pentru o teologie, pentrucă nu dă niciun concept suficient determinat în această privință despre ființa primă, și nici nu-l poate da, ci noi trebuie să-l luăm cu totul

¹⁾ *Ibid.*, p. 283. Sublinierile din textul citat sunt, se înțelege, ale lui K a n t însuși.

din altă parte, sau trebuie să completăm lacunele sale printr'un adaus arbitrar » ¹⁾). Spre a pune în relief, cu cât mai multă putere, obiecțiile ce se ridică în contra acestui argument, K a n t le dă forma unei interpelări pe care o adresează, direct, celor ce-l întrebuințează: « Voi conchideți din marea finalitate a formelor naturale și a condițiunilor lor la o cauză inteligentă a lumii, dar la ce grad al acestei inteligențe ? Fără îndoială că nu puteți să vă încumetați a conchide la inteligența cea mai înaltă posibilă, căci pentru asta s'ar cere să pricepeți că nu se poate gândi o inteligență mai înaltă decât cea despre care constatați dovezi în lume, ceea ce ar însemna să vi se atribuiască vouă înșivă atotștiință. Tot așa, conchideți din mărimea lumii la o putere foarte mare a autorului; dar veți trebui să vă mulțumiți cu faptul că asta n'are însemnătate decât numai în mod comparativ pentru puterea voastră de pricepere. Și cum nu cunoașteți tot ce e posibil, pentru a-l compara cu mărimea lumii în măsura ce o cunoașteți, voi nu puteți deduce, după o măsură așa de mică, la nicio atotputernicie a autorului... Dar, prin asta nu ajungeți la niciun concept determinat, potrivit pentru o teologie, al ființei prime. Căci acest concept nu poate fi găsit decât în cel al totalității perfecțiunilor unite cu inteligența, la care nu vă pot conduce nicidecum numai date empirice » ²⁾).

Teleologiei fizice K a n t îi opune apoi, ca fiind, din acest punct de vedere, de o cu totul altă valoare, teleologia morală. « Dimpotrivă, teleologia morală, care nu e mai puțin bine întemeiată decât cea fizică, ci mai mult, meritând preferință prin faptul că se sprijină *a priori* pe principii inseparabile de rațiunea noastră, conduce la ceea ce se cere pentru posibilitatea unei teologii, anume la un concept determinat al cauzei supreme, ca o cauză a lumii după legi morale, prin urmare la o cauză ce satisface scopul nostru ultim moral. Pentru acest scop se cere nu mai puțin decât atotștiință, atotputernicie, atotprezență, etc., ca însușiri naturale aparținând lui, care trebuiesc gândite ca unite cu scopul ultim

¹⁾ *Ibid.*, p. 367.

²⁾ *Ibid.*, pp. 367, 368.

moral, care este infinit, deci trebuiesc gândite ca adecvate lui. În acest fel, teleologia morală poate procura, ea singură, conceptul unui autor *unic* al lumii, concept potrivit pentru o teologie » ¹⁾). Pentru o teologie, se înțelege, monoteistă, — și prin urmare, cum vom vedea imediat, pentru o religie întemeiată pe credința într'un Dumnezeu unic, — cum este bunăoară creștinismul, ca religie istorică, întemeiată pe revelație, și cum voiesc să fie religiile naturale, întemeiate pe rațiune. Căci dacă, în adevăr, cauza supremă a lumii n'ar poseda, — la superlativ, și deci în mod exclusiv, — toate însușirile ce-i erau necesare pentru opera creațiunii, ea ar trebui, în chip firesc, să le împartă cu alte cauze, colaterale. În această ipoteză însă, n'ar mai exista o cauză supremă unică, ci mai multe cauze supreme. Monoteismul ar trebui să facă loc politeismului. Trebuie dar, neapărat, să credem, că Dumnezeu este atotștiutor, atotputernic, atotprezent, etc., — credință la care nu ne poate duce, cum am văzut, teleologia fizică.

Numai teleologia morală, așa dar, poate duce la o teologie adevărată, — și prin urmare la o religie propriu zisă, care, determinând raporturile noastre, ca oameni, cu cauza supremă a lumii, ne poate permite să concepem datoriile noastre morale ca « porunci divine ». La un asemenea rezultat nu poate duce, în niciun caz, teleologia fizică, — chiar dacă ar izbuti să ne procure, în chip satisfăcător, ideea unei cauze prime a lumii. Neavând decât un înțeles fizic, o asemenea cauză primă nu ne-ar permite să stabilim niciun raport între existența ei ca atare, în natură, și existența datoriilor morale, în conștiința noastră. Un asemenea raport se stabilește, dimpotrivă, dela sine, atunci când pornim, pe calea teleologiei morale, dela datoriile noastre la noțiunea ființei supreme, care ne garantează, în ultimă instanță, posibilitatea îndeplinirii lor desăvârșite. În acest caz, conștiința obligativității datoriilor noastre se transformă, dela sine, în conștiința obligațiilor pe care le avem față de ființa supremă, — obligații a căror realizare constituie cultul, ca esență a religiei. De aceea, zice Kant, numai teleologia morală ne poate da o

¹⁾ *Ibid.*, pp. 368, 369.

teologie, care să ne conducă, în mod « nemijlocit », la religie, « adică la cunoașterea datoriilor noastre ca porunci divine ». Și adaugă imediat: « Căci cunoașterea datoriei noastre și a scopului ultim impus nouă în ea prin rațiune, a putut mai întâi produce în mod determinat conceptul despre Dumnezeu, concept care chiar la originea sa e inseparabil de obligativitatea față de această ființă. Pe când, dacă conceptul despre ființa primă ar putea fi găsit, tot în mod determinat, pe cale numai teoretică (anume a ființei prime ca simplă cauză a naturii), s'ar ivi apoi încă o mare dificultate, poate chiar imposibilitatea de a o face fără o intercalare arbitrară, de a atribui, prin dovezi temeinice, acestei ființe o cauzalitate după legi morale. Iar, fără această cauzalitate, acel concept pretins teologic nu poate constitui nicio bază pentru religie » ¹⁾).

În sfârșit, numai în această ipoteză atitudinea noastră față de divinitate poate păstra, înlăuntrul religiei raționale la care ajungem cu ajutorul ei, caracterul esențial de subordonare liberă, lipsită de orice constrângere exterioară, determinată numai de hotărîrea autonomă a conștiinței noastre, din care izvorăsc legile morale. Iar o asemenea atitudine diferă cu totul de « supunerea silită » pe care, înlăuntrul religiilor istorice, întemeiate pe revelație, o determină « frica » de divinitate. Chiar dacă s'ar putea ajunge la o religie rațională pe cale pur « teoretică », cu ajutorul argumentului fizicoteologic, ea « s'ar deosebi de fapt, — zice K a n t însuși, — de acea religie în care conceptul de Dumnezeu și convingerea (practică) despre existența lui izvorește din ideile fundamentale ale moralității. Căci, dacă ar trebui să presupunem atotputernicia, atotștiința, etc., ale unui autor al lumii ca concepte date nouă din altă parte, pentru a aplica în urmă conceptele noastre de datorie la raportul nostru față de dânsul, acestea ar trebui să cuprindă o nuanță foarte accentuată de constrângere și supunere silită. Pe când, dacă respectul pentru legea morală ne prezintă cu totul liber, în baza preceptului propriei noastre rațiuni, scopul ultim al menirii noastre, noi

¹⁾ *Ibid.*, p. 369.

primim, în așteptările noastre morale, o cauză ce se acordă cu acest scop și e potrivită pentru înfăptuirea lui, cu cea mai sinceră venerație, care e cu desăvârșire deosebită de frică, și ne supunem ei de bunăvoie » ¹⁾).

În sfârșit, se poate zice că, ducând, pe această cale, la o teologie, pe care ne simțim îndemnați s'o recunoaștem, nu numai ca posibilă, dar și ca îndreptățită, teleologia morală ne permite să ajungem și la o cunoaștere oarecare a lui Dumnezeu. În adevăr, ajutându-ne să întrevădem « intențiile » ce l-au determinat, în opera creațiunii, teleologia morală ne dă putința să ne facem o idee aproximativă despre ceea ce, în ipostaza de cauză primă a lumii, a trebuit să fie, — și trebuie prin urmare să continue a fi, — Dumnezeu. Am văzut, din desvoltările de până acum, că scopul ultim al lumii nu poate fi decât omul, și că scopul ultim al existenței lui nu poate fi decât realizarea legii morale. Trebuie dar să credem că Dumnezeu a creat lumea ca să facă posibilă apariția omului, iar din om a făcut instrumentul destinat să ducă la realizarea binelui. Cu această « intenție » a întreprins Creatorul opera creațiunii. Ceea ce ne obligă, — prin analogie cu ceea ce constatăm în experiența noastră, cu privire la activitățile omenești, determinate de intenții, — să presupunem că Creatorul lumii n'a putut fi decât o ființă inteligentă, de vreme ce a lucrat « cu intenție », urmărind un scop, și o ființă morală, de vreme ce scopul pe care l-a urmărit și continuă a-l urmări, este realizarea binelui. Mai departe, însă, nu putem merge cu analogia, fără a risca să cădem în antropomorfism. Și atâta însă, în lipsă de mai mult, ne poate fi de ajuns. În orice caz, o asemenea cunoaștere a lui Dumnezeu nu e posibilă decât pe calea teleologiei morale. Căci, cum zice Kant însuși, numai « în acest caz, o cunoaștere a lui Dumnezeu și a existenței sale (o teologie) e posibilă prin însușiri și prin determinări ale cauzalității sale, gândite numai prin analogie, ceea ce în privința practică, dar și *numai în această privință* (morală), are toată realitatea cerută » ²⁾.

¹⁾ *Ibid.*, pp. 369, 370.

²⁾ *Ibid.*, p. 373. Sublinierile și parantezele sunt ale lui Kant.

În acest mod și-a adus la îndeplinire Critica puterii de judecare sarcina pe care și-o luase, de a stabili, cu ajutorul finalității, subiective și obiective, adică estetice și etice, o legătură între cele două « domenii » ce rămâneau, până la ea, separate, — al « naturii » și al « libertății », — împreunând într'o sinteză ultimă Critica rațiunii pure și Critica rațiunii practice.

CAP. X.

IN LOC DE INCHEIERE

Dacă volumul de față n'ar avea decât menirea să dea cititorilor un studiu monografic asupra cugetătorului de care se ocupă, ar trebui de sigur să-l încheiem, cum e obiceiul în cazurile de acest fel, cu câteva observări critice asupra concepțiilor pe care le expune. Intrucât el formează însă începutul unei serii de studii, ce tind să îmbrățișeze întreaga filosofie contemporană, e poate mai bine, fiindcă e mai firesc, să lăsăm cuvântul, în această privință, cugetătorilor ce vin la rând în volumele următoare. Cei mai mulți dintr'înșii au luat, în adevăr, față de criticismul kantian, atitudini pe care n'au lipsit a le motiva, în discuții mai mult sau mai puțin întinse. Aceste discuții și, mai ales, concepțiile nouă la care au dus ele, au deslănțuit, la sfârșitul veacului al XVIII-lea și la începutul celui următor, o mișcare filosofică de o amplitudine și de o intensitate care, în Germania cel puțin, erau fără precedent. Nu numai dar că nu este indispensabil, ci poate fi chiar dăunător, să micșorăm, prin criticele pe care le-am aduce noi, la sfârșitul acestui volum, criticismului kantian, interesul dramatic al luptei de idei ce a luat naștere sub influența lui, și pe care trebuie s'o studiem, cu obiectivitate cuvenită, în volumele următoare.

De altfel, nu numai în acest caz special, ci în general, în istoria filosofiei, metoda cea mai bună de care se pot servi cei ce-și iau sarcina să reconstitue evoluția cugetării filosofice a omenirii, este, poate, să lase concepțiile, prin care s'a manifestat ea, să se critice singure unele pe altele, — cum fac de obicei mai toate, mai totdeauna. Am citat, în prefața volumului de față, un cuvânt al lui Taine, care, — întru cât

era, nu numai istoric, ci și filosof, — putea vorbi, în această privință, cu mai multă autoritate decât alții. El susținea, anume, că cea dintâi grijă a unei filosofii nouă, când apare, este să îngroape filosofiile precedente. Să le îngroape, firește, cu ceremonialul cuvenit, care constă în răsturnarea logică a principiilor pe care se întemeiază și a consecințelor la care duc ele. Față de conflictele ideologice de acest fel, istoricii adevărați păstrează, de regulă, o atitudine, nu indiferentă, de sigur, dar, pe cât le stă în putință, obiectivă. Ei se feresc de a se amesteca, cu ideile din timpul lor, în luptele de idei ale oamenilor de altădată, care trăiau și gândeau într'o altă ambianță sufletească. Ei se silesc, dimpotrivă, în încercările lor de a le reconstitui, să le lase a se desfășura în toată libertatea, în conformitate, numai, cu logica lor proprie. Li se pare, anume, că o asemenea atitudine este o garanție de obiectivitate, care le poate permite să creadă că nu rămân prea departe de înțelegerea mai exactă a realităților istorice, așa cum au fost în adevăr.

Pe de altă parte, sarcinele, pe care și le ia istoria filosofiei față de realitățile de acest fel, nu se confundă cu acelea ale istoriei generale a omenirii. Ținta pe care și-o propune aceasta din urmă este să reconstitue trecutul, — întregul trecut, — al speciei noastre. Ca s'o poată face însă, ea trebuie să ajungă mai întâi a ști în ce a constatat acel trecut, ce fapte și ce întâmplări l-au alcătuit. Iar acele fapte și întâmplări, întrucât s'au petrecut în alte timpuri și în alte locuri decât acelea în care trăiesc și lucrează cei ce urmăresc un asemenea scop, reclamă, spre a putea fi descoperite, metode speciale de investigație și, cu ajutorul lor, cercetări întinse și sistematice. În istoria generală a omenirii, așa dar, accentul cade pe stabilirea prealabilă a « datelor ». Numai după această primă operație, inevitabilă și indispensabilă, poate să urmeze, apoi, « interpretarea » trecutului speciei noastre, — ca un adaos, ce ia de obicei numele de « filosofie a istoriei ».

În istoria filosofiei însă, al cărei domeniu e mult mai restrâns, stabilirea faptelor nu mai stă pe primul plan al preocupărilor celor ce i se consacră. Căci faptele, în istoria filosofiei, sunt sistemele filosofice, care îi alcătuiesc conținutul.

Iar acestea, prin operele scrise ale celor ce le-au conceput, se pun singure, — astăzi cel puțin, când nu mai e nevoie să se caute lucrările cugetătorilor de altădată, fiindcă nu e probabil să se mai descopere vreunele necunoscute, — la dispoziția tuturor. În istoria filosofiei, așa dar, accentul, de acum înainte cel puțin, cade, nu pe stabilirea faptelor, ci pe explicarea lor. Nu mai e de ajuns ca un istoric al filosofiei să ne spună *ce* au zis filosofi de care se ocupă; lucrul de căpetenie începe a fi, *de ce* au zis ei, ceea ce au zis. Iar explicarea sistemelor filosofice, — ca și aceea a fenomenelor naturii, în științele respective, — nu e posibilă decât prin descoperirea cauzelor ce le-au produs. În acest scop, cei ce-și propun să ne dea asemenea explicări, în opere de istorie a filosofiei, trebuie să pomenească, cum am văzut în introducerea volumului de față, — dela structura sufletească a filosofilor, așa cum s'a manifestat în desfășurarea vieții lor, și să examineze apoi influențele pe care le-au exercitat asupra-le împrejurările în care au trăit și au lucrat. Iar printre aceste împrejurări, cele ce trebuiesc luate în considerație, mai de aproape și cu mai multă stăruință, sunt cele culturale, — prin care trebuie să se înțeleagă, în primul rând, teoriile științifice și doctrinele filosofice, idealurile estetice și principiile etice, curentele religioase și concepțiile sociale, cu diferitele lor aspecte, — politice și economice mai ales, — din timpurile respective.

O condiție de căpetenie însă a succesului explicărilor de acest fel este obiectivitatea. În cercetările științifice, condiția aceasta se înțelege dela sine și e riguros respectată. Când își propune să descopere cauzele unui fenomen al naturii, omul de știință adună datele experienței, așa cum i se prezintă în realitatea obiectivă, pe toate fără deosebire, fără a le aduce nicio modificare și fără a da la o parte pe cele ce, pentru motive de ordine subiectivă, nu i-ar conveni, iar în interpretarea lor face abstracție de orice idee preconcepută și de orice predilecție personală. Tot așa, un istoric al filosofiei trebuie, când interpretează părerile cugetătorilor de care se ocupă, să facă abstracție de părerile sale proprii. Căci — ca să ne servim de un termen al lui Kant, din Cri-

tica rațiunii practice, — sistemele filosofice, pe care trebuie să le explice istoria filosofiei, sunt « scopuri în sine ». Ele nu trebuiesc considerate ca simple « mijloace » de a justifica predilecțiile subiective ale istoricului care le interpretează, — și care nu trebuie să se folosească de critica lor ca de un simplu instrument polemic, în vederea vreunor « scopuri » personale. Așa numitele « istorii critice » ale filosofiei nu sunt, de obicei, decât încercări polemice, care pot să intereseze câteodată, ca atare, dar nu izbutesc să atingă ținta propriu zisă a operelor istorice în general, — aceea, anume, de a da cititorilor o imagine exactă și limpede a părților din trecutul omenirii, pe care le studiază. Căci autorii istoriilor critice la care ne referim expun materia de care se ocupă, nu ca să ne permită să ajungem la o intuiție clară, neturburată de niciun amestec străin, a evoluției cugetării filosofice a omenirii, ci ca să pună în relief, prin modul cum o expun, tezele pe care le susțin ei, în filosofia timpului lor. Un exemplu de această natură ne poate oferi opera intitulată « The history of philosophy from Thales to the present day », a istoricului englez Lewes. El caută să dovedească, indirect, valoarea pozitivismului, arătând slăbiciunile sistemelor metafizice, pe care le expune așa, încât să pară și mai slabe decât sunt în realitate. Unii din istoricii de acest fel ai filosofiei își mărturisesc, fățiș, intențiile polemice. Așa face, bunăoară, Nourrisson, un autor care era foarte citit, în a doua jumătate a veacului trecut, în Franța. În cartea sa, intitulată « Tableau historique des progrès de la pensée humaine », acest scriitor își propune să judece sistemele filosofice, luând ca criteriu credințele sale religioase. Iacă declarația, clară și categorică, pe care ne-o face dela început în prefață: « În opoziție cu materialismul și cu extravaganta misticitate, care își dispută veacul nostru, noi întreprindem să apărăm principiile spiritualismului creștin și să le acredităm, verificându-le prin istoria cugetării omenеști ». Iar în « Introducere » adaugă: « Nu tot e adevăr, în teoriile pe care ni le aduce la cunoștință istoria filosofiei. Ar fi astfel . . . o întreprindere plină de primejdii, de a căuta să conciliem, să apropiem, să amnistiem toate sistemele. Trebuie să sepa-

răm diamantul de sticlă, aurul de noroiu, lumina de întunec. Această separare, această deosebire nu ne vor pricinui nicio greutate. Credințele religioase și tradiționale ne vor fi de ajuns ca să distingem ceea ce e adevărat de ceea ce e fals ».

Alți istorici ai filosofiei merg și mai departe, în această direcție. Ei susțin, anume, că nici nu poate exista o istorie a filosofiei care să nu fie critică. Iar criteriului, de care trebuie să se conducă ea ca atare, nu se sfiesc a-i da, fățiș, un aspect subiectiv, în înțelesul strict personal al acestui cuvânt. Așa face, bunăoară, D ü h r i n g, în cartea cunoscută « Kritische Geschichte der Philosophie ». După părerea lui, sistemele filosofice ale trecutului nu pot fi expuse decât de cei ce sunt, cu adevărat, în stare să le priceapă. Și se grăbește să adauge că această posibilitate n'o au decât cei ce pot atinge nivelul intelectual al autorilor lor. Ba chiar, lasă a se înțelege că un adevărat istoric al filosofiei trebuie să fie superior filosofilor pe care îi studiază. Căci, ce alt poate să însemneze afirmarea sa că ar trebui să le fie « cel puțin egal? ». Iar spre a îndeplini această condiție, ar trebui să poată dovedi că posedă, cel puțin în același grad, puterea lor creatoare. Pentru ca să nu fie o simplă iluzie, existența unei asemenea puteri creatoare ar trebui să se manifesteze, — sau să se fi manifestat de mai 'nainte, — printr'un sistem filosofic original. De unde concluzia surprinzătoare, că istoria filosofiei nu poate fi scrisă decât din punctul de vedere al sistemului filosofic propriu al celui ce-și propune s'o facă, — sistem care trebuie să servească de « busolă » în urmărirea întregii evoluții a cugetării filosofice a omenirii. Studiul formelor succesive ale acestei evoluții, — zice Dühring însuși, — « are greutatea lui caracteristice, pe care nu le poate domina, propriu vorbind, pe deplin decât numai acela care pătrunde în cercurile de idei străine cu vioiciunea unei puteri, nu numai receptiv, ci și creatoare, și chiamă astfel gândurile moarte ale altora la o viață nouă în propriul său spirit, asemenea cu al lor ». Iar ceva mai departe adaugă: « Istoria filosofiei este ea însăși, într'un anumit înțeles, o filosofie. Ea reclamă... un spirit care să fie *cel puțin egal* (mindestens ebenbürtig) cu cele mai însemnate apariții ale ei... In

același înțeles, în care filosofia, în întrupările ei bine caracterizate, a fost și trebuie să fie un sistem, trebuie să formeze și punctul de plecare, pentru prinderea și asimilarea manifestărilor ei istorice, un cerc de idei determinate și sistematice. O asemenea filosofie este mai potrivită ca orice, ca să servească de busolă cercetărilor asupra trecutului ». Căci, precum trecutul ne ajută să înțelegem prezentul, tot așa, ba încă și mai mult, prezentul ne deschide priceperea trecutului. Iar prezentul, în filosofie, este « ultimul » sistem filosofic. Cum zice Dühring însuși: « Tot trecutul rămâne mort pentru un prezent ce n'are el însuși viață. Și, în acest chip, felul *ultimei filosofii* devine o măsură și o limită pentru înțelegerea a tot ce a fost mai 'nainte » ¹⁾. Spre a se conforma dar, el însuși, cu această cerință a unei « adevărate » istorii a filosofiei, autorul de care vorbim a luat ca « punct de plecare », ca « busolă », ca « măsură » și ca « limită », în încercarea sa de a reconstitui evoluția cugetării filosofice a omenirii « ultima filosofie », care era, se înțelege, filosofia sa proprie, — așa numita « filosofie a realității ».

Ca să rămânem pe deplin obiectivi, trebuie să recunoaștem că părerile lui Dühring, cu toate exagerările lor, nu sunt lipsite de unele fărâme de adevăr. Nu mai încapă îndoială că nu oricine poate înțelege, nici în ele însele, nici în legăturile lor cu celelalte manifestări sufletești ale timpurilor când au apărut, sistemele filosofice. O cultură filosofică, nu numai foarte întinsă, dar și cât mai aprofundată și mai sistematică, este, în acest scop, neapărat necesară. Posesiunea unui sistem filosofic propriu, însă, nu poate fi o condiție indispensabilă. Cu mai multă îndreptățire am putea zice că, dimpotrivă, o asemenea situație, oricât ar fi, altfel, de frumoasă, n'ar fi lipsită, pentru un istoric al filosofiei, de inconveniente, întrucât i-ar putea mărgini libertatea de apreciere. Ceea ce nu însemnează, firește, că cei ce au sisteme filosofice proprii n'ar avea dreptul să se ocupe, și ei, de istoria filosofiei. Se poate însă afirma că, spre a o face cu succesul pe care îl doresc toți cei ce țin s'o cunoască mai bine, le-ar

¹⁾ Kritische Geschichte der Philosophie, p. 6 și urm.

trebui o doză mai mare de obiectivitate, și că, chiar și cu cea mai desăvârșită bună credință, nu le este totdeauna cu putință s'o aibă.

Tot așa, e adevărat că prezentul ne ajută să înțelegem trecutul. Cel ce cunoaște rezultatele, la care a ajuns, astăzi, evoluția cugetării filosofice a omenirii, poate vedea mai bine încotro se îndreptau tendințele, nesigure și nelămurite încă, ale filosofilor de altădată. Prin prezent, însă, nu trebuie să înțelegem numai un anumit sistem filosofic, luându-l ca unitate de măsură, unică și absolută, a tuturor celorlalte, mai vechi sau mai nouă. Căci, în filosofie mai puțin ca în orice altă ramură de activitate intelectuală, nimeni n'are dreptul să pretindă că deține monopolul adevărului. A judeca dar întreaga istorie a filosofiei din punctul de vedere al unui singur sistem filosofic, ar însemna a ne condamna, fără putință de scăpare, să fim nedrepti, să nu recunoaștem adică celor mai multe din sistemele filosofice ale trecutului, dacă nu chiar tuturor, contribuțiile reale pe care le-au adus la opera comună de căutare a unei înțelegeri unitare a lumii.

De o astfel de nedreptate ar putea fi învinuit Dühring. Ceea ce face uneori anevoie de suportat lectura istoriei sale critice, e tonul ei aspru și disprețuitor, față de unii filosofi cari, chiar și atunci când desfășurarea ulterioară a cugetării filosofice i-a depășit, definitiv, merită respectul nostru pentru utilitatea lor, — numai relativă, se înțelege, dar totuși incontestabilă, — pentru timpul când au trăit și au lucrat. Până și Kant este, pentru criticul, atât de subiectiv, de care vorbim, « mai mult decât îndoielnic », iar opera lui fundamentală nu e decât « o pretinsă critică a rațiunii pure ». Cât despre succesorii lui, de pe linia idealismului, — adică despre Fichte, Schelling și Hegel, — Dühring nu se sfiește să afirme că erau « prea groși la minte », pentru ca să fi putut măcar înțelege problema dela care porneau. Sistemele lor filosofice nu puteau fi, astfel, decât niște « monstruoziități ».

Cu asemenea « judecăți » excesive însă, o istorie critică a filosofiei ia o înfățișare polemică atât de izbitoare, încât nu se mai poate apăra, decât cu greu, împotriva învinuirii că devine un simplu pamflet filosofic. Ea poate ajuta, ca atare,

— cu mijloace discutabile, se înțelege, dar poate ajuta, — răspândirea, în anumite momente, a unor anumite concepții filosofice. O operă istorică însă, în înțelesul adevărat al cuvântului, nu mai poate pretinde să fie. Din acest punct de vedere mai ales, se poate susține ceea ce am afirmat mai sus, că cei ce întreprind să scrie o istorie a filosofiei dovedesc mai multă obiectivitate atunci când lasă sistemele filosofice să se critice singure, unele pe altele. Valoarea lor relativă iese în acest caz dela sine în relief, prin însăși desfășurarea lor istorică. Când o urmărim cu atenția cuvenită, această desfășurare ne arată, mult mai bine decât critica subiectivă a unui istoric interesat și părtinitor, ce era durabil și ce era trecător, ce era fecund și ce era steril, în concepțiile filosofilor de altădată.

Am arătat aiurea, — în introducerea primului volum din « *Filosofia Renașterii* », — ce e puțin simpatic în atitudinea acelor cari, când practică așa numita metodă critică în istoria filosofiei, uită că, fără sentimentul relativității istorice a lucrurilor, nu e posibilă istoriografia, în niciunul din domeniile manifestărilor vieții omenești, și cu atât mai puțin în acela al manifestărilor ei intelectuale. « Cei ce critică, — am zis acolo, — concepțiile veacurilor trecute, servindu-se de progresele realizate de cugetarea omenească de atunci încoace, își fac sarcina prea ușoară. Mai greu le-ar fi poate, fiindcă ar presupune mai multe studii, să-și dea seamă de importanța relativă a acelor concepții pentru timpul când au apărut și pentru dezvoltarea ulterioară a cugetării omenești, — în specie a celei filosofice. Așa încât, superioritatea disprețuitoare cu care unii din acești istorici critici privesc slăbiciunile cugetării veacurilor trecute, dovedește mai puțin, mult mai puțin, pătrunderea lor critică decât lipsa lor de simț istoric. Ei n'ar trebui să uite că trecutul, dacă ne dăm osteneala să-l înțelegem în raporturile lui cu prezentul, merită respectul și recunoștința noastră. Căci trecutul, din punct de vedere cultural, e lupta fără preget a omenirii pentru adevăr, bine și frumos. Această luptă are, netăgăduit, și părți întunecate. Dar rătăcirile trecutului erau în mare parte fatale, iar greșelile lui au fost în mare parte comise cu intenții

vrednice de laudă. Omenirea nu este, de sigur, atât de bună cât cred optimiștii cu orice preț. Dar nu este nici așa de rea cât susțin pesimiștii fără leac. Ceea ce nu i se poate tăgădui, este că intențiile îi sunt de regulă mai bune decât faptele. Luată în general, omenirea e însuflețită de iubirea sinceră a adevărului, a binelui și a frumosului. Iar dacă această iubire nu-i hotărăște singură faptele, cauza este că, în pornirea sa către ideal, omul s'a lovit veșnic de propria sa natură, așa cum i-a făcut-o originea sa zoologică. Orice pas înainte a fost o luptă, în care instinctele animalice au fost adesea mai puternice decât aspirațiile ideale. Dar aceste aspirații n'au pierit niciodată cu totul din inima omenească. Cu lumina lor slabă, ele au arătat omului, chiar și în vremile cele mai întunecate, calea ce ducea spre mai mult adevăr, spre mai mult bine, spre mai mult frumos, — și l-au ajutat să lupte neconștient spre a se ridica mai sus, tot mai sus, deasupra propriei sale naturi. Când ne gândim, de unde a pornit omenirea, și când vedem, unde a ajuns, această luptă de veacuri ni se înfățișează fără să vrem într'o lumină de epopee, — tristă uneori, dureroasă chiar câteodată, dar măreață totdeauna. Această epopee, al cărei ritm îl formează bătăile de inimă ale miilor de generații trecute, în urmărirea fără odihnă a bunurilor ideale ale vieții, este istoria culturii omenești. În fața ei, suntem datori să ne plecăm fruntea cu respect și, de pe înălțimile prezentului, să privim cu mai puțină mândrie scăderile trecutului. Căci pe aceste înălțimi nu ne-am ridicat numai prin propriile noastre puteri. Dacă suntem astăzi ceea ce suntem, o datorim în cea mai mare parte trecutului. Progresele, cu care ne fălim atât de mult, sunt produsul eforturilor îndelungate și penibile ale tuturor predecesorilor noștri, cari au greșit ca să nu mai greșim noi, cari au suferit ca să ne apropiem pe noi de fericire, cari și-au mistuit energiile sufletești ca să ne dea nouă măcar puțină să zărim aurora idealului, ce rămânea ascuns pentru ei în noaptea nepătrunsă a viitorului ».

Această concepție, a solidarității perioadelor de dezvoltare ale omenirii, e poate bine s'o împrăștiăm astăzi, ca fiind forma, reală și firească, a tradiționalismului, — a celui ade-

vărat, nu a celui pe care, pentru motive ce n'au a face cu adevărul, și-l închipuesc unii, cu mai multă patimă decât dreptate. Prin această concepție, mai ales, poate participa istoria, sub toate aspectele ei, împreună cu cel filosofic, la progresul omenirii. Ca atare, în deosebi, poate fi ea de folos tinerimii, atât de frământate astăzi de nemăsurate aspirații de înnoire, în toate domeniile vieții omenești, individuale și colective. Cu toate izbucnirile lor, atât de tumultuoase uneori, aceste aspirații generoase nu se pot înfățișa, celor ce le privesc fără nicio prevenire, decât într'o lumină din cele mai simpatice. Ele nu sunt totuși lipsite de unele riscuri, care nu pot să nu ridice, în mintea celor ce, cunoscând mai bine trecutul, știu în ce măsură condiționează el viitorul, și care se tem de posibilitatea unei eventuale ruperi a continuității istorice, griji pline de neliniște. Devine astfel o datorie de conștiință, pentru cei ce au asemenea aprehensiuni, să atragă atenția inovatorilor, pe care prisosul entuziasmului tinerească îi face să fie prea grăbiți, că opere mari, opere care să lumineze cu adevărat căile omenirii și să ducă cu adevărat la o îmbunătățire a formelor ei de viață, nu pot produce decât numai aceia, care știu să lege, în prezent, viitorul cu trecutul.

Câteva observări mai sunt încă necesare, cu privire la spiritul critic, atât de accentuat, cu care pătrund în istoria filosofiei unii din cei ce-și propun s'o studieze. Concluziile la care au crezut că se puteau opri, în scrierile lor, unii din comentatorii lui Kant, — și nu din cei mai puțin însemnați, — ne-au silit să luăm, în acest prim volum al lucrării noastre, unele precauții metodice. Am căutat, anume, să ne sprijinim, la fiecare pas, pe textele originale, pe care, cu riscul de a obosi pe cititori, le-am reprodus cât mai des și mai amănunțit. Ni s'a părut, în adevăr, că concluziile la care ne referim pot îndreptăți pe ori și cine să contesteze, cu ușurință, ori și ce interpretare a criticismului kantian. Iacă, bunăoară, câteva cazuri de acest fel. Hans Vaihinger, cunoscutul comentator german al lui Kant, n'a stat la îndoială să scrie, în prefața volumului al doilea al lucrării sale «Kommentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft», că această operă

fundamentală este... cea mai contradictorie din câte cunoaște istoria filosofiei. *Erich Adickes*, un alt specialist german în exegeza criticismului, a zis, în studiul său « *Die bewegenden Kräfte in Kant's philosophischer Entwicklung* », publicat în revista « *Kantstudien* » (I, 1897), că nu s'a putut încă stabili, cu destulă siguranță, înțelesul ideilor lui Kant și că, dacă nu se vor mai găsi alte indicații, în vreunele din scrierile mărunte, ce nu s'au publicat încă, ale mult discutatului filosof, interpretarea concepțiilor lui rămâne foarte anevoioasă. Iar un comentator englez, *Norman Kemp Smith*, în lucrarea intitulată « *A commentary to Kants Critique of pure Reason* » din 1918, pe lângă lipsa de claritate, pe care i-o impută filosofului dela *Königsberg*, — adăugind, ca o circumstanță atenuantă, că este comună mai tuturor celor ce voiesc să rezolve problemele metafizice, — îi mai aduce și alte învinuiri, mult mai grave. Il acuză, anume, că se contrazice mai în fiecare capitol, că nu e termen tehnic pe care să nu-l întrebuințeze în mai multe înțelesuri diferite, etc.

Așa fiind, — de vreme ce, după părerea unor autori atât de competenți, sensul ideilor lui Kant nu e destul de limpede și nu se impune tuturor cu o evidență, împotriva căreia să nu se mai poată ridica nicio obiecție, — orice interpretare a lor poate fi pusă în discuție, fără nicio teamă și cu cea mai mare ușurință, oricând și de către oricine. Oricând, — dar mai ales în ziua de astăzi, când spiritul critic a luat, la noi în deosebi, proporții atât de mari, încât au devenit, pe alocurea, uimitoare. Și de către oricine, — dar mai ales de către aceia pentru cari, după toate aparențele, critica e singurul mijloc de a-și afirma superioritatea. Cel ce critică își procură, în adevăr, satisfacția subiectivă de a se situa mai presus de cei criticați, — ca un judecător ce ar dispune de o autoritate mai mare decât a lor, — și crede, în același timp, că poate să impună și altora această impresie. E una din slăbiciunile curente ale oamenilor cari, astăzi mai mult ca oricând, nu par a înțelege că superioritatea adevărată nu se dovedește în mod negativ, criticând pe alții, ci în mod pozitiv, făcând mai bine decât ei. Nu la criticii de acest fel m'am gândit însă, când am luat precauția de a mă

sprijini, la fiecare pas, pe textele originale ale lui Kant. Oricât ar fi de temeinică, o asemenea metodă nu poate impune, unor oameni porniți să critice cu orice preț, nicio rezervă, — precum nu le poate părea suficientă nicio argumentare, oricât ar fi de solidă. Căci ei nu caută adevărul obiectiv, ci numai satisfacția subiectivă a manifestării unei superiorități închipuite. M'am gândit numai la cititorii însuflețiți de dorința sinceră de a se lumina, — dorință care, de obicei, exprimă exigențele mai mari ale unei inteligențe mai dezvoltate. Când izvorăște din astfel de nevoi intelectuale firești, spiritul critic e legitim, — iar ca atare trebuie ajutat să ducă la rezultate utile, trebuie chiar încurajat și întreținut, ca un factor de progres foarte prețios. Cei ce se grăbesc să creadă, cu ușurință, tot ce citesc, fără să aibă nicidecum îndoieli, fără să simtă nicidecum nevoia de a reflecta mai adânc, de a cerceta mai de aproape lucrările de care e vorba, sunt departe de a fi un ideal, pentru scriitorii ce urmăresc, în activitatea lor, un scop mai înalt decât simpla notorietate publicistică și decât satisfacția banală a recenziilor favorabile. Ca atare, asemenea cititori, nu numai că nu sunt interesați, dar pot provoca chiar aprehensiuni. Căci ei pot deveni primejdioși, în cazurile în care credințele lor teoretice pripite îi împing, cum se poate întâmpla câteodată, la acțiuni cu consecințe practice mai importante. Anatole France povestește, într'unul din romanele sale, istoria unui lucrător care era, până în momentul când i-a căzut în mână o broșură anarhistă, — și ar fi rămas de sigur fără această întâmplare nenorocită, — un om foarte cum se cade. Turburat de stilul incendiar al acelei broșuri, spiritul lui, lipsit de rezistența logică pe care i-ar fi dat-o o cultură ceva mai întinsă și mai solidă, s'a lăsat convins numaimic că tot răul din lume izvorăște din ordine, opusă libertății naturale, pe care o impun oamenilor, cu sila, autoritățile statelor constituite, și că leacul nu poate fi găsit decât în desființarea ei, prin suprimarea celor ce o reprezintă. A luat dar, imediat, unul din instrumentele ascuțite de care se sluzea în meseria sa de gravor, s'a coborât la rezezeală pe strada pe care locuia, și, în lipsa unor obiective mai însemnate, s'a mulțumit să ucidă, deocamdată, un

paznic de noapte. Cu o remarcabilă pătrundere psihologică, scriitorul francez își încheie povestirea, caracterizând în chipul următor pe anarhistul improvizat: « il n'était pas assez intelligent pour douter, il était croyant ».

Cititorii acestui volum, al căruia stil, nu numai că n'are nimic răscolitor, dar e lipsit chiar cu totul de artificii literare, nu se vor lăsa de sigur atât de repede convinși de adevărul criticismului kantian, sub forma cu care li se înfățișează într'însul. Acelora, în orice caz, pe care o salutară îndoială îi va îndemna să reflecteze mai mult, la care adică spiritul critic va constitui o reală superioritate intelectuală, în loc să trădeze o regretabilă inferioritate morală, am crezut că e bine să le pun la dispoziție, fără teama de a-i obosi, textele pe care m'am întemeiat în interpretarea complexului de idei filosofice de care e vorba. Iar spre a le ușura cât mai mult sarcina, am luat acele texte din traduceri românești ale operelor de căpetenie ale lui Kant, pe care, din fericire, am ajuns să le avem de câțiva ani încoace. Am socotit că, în cazul când cititorii respectivi ar simți nevoia unui control sau, eventual, a unei întinderi a cunoștințelor lor, ar avea mai lesne la îndemână traduceri românești decât pe cele străine sau decât edițiile originale germane.

O ultimă lămurire mai poate fi, în sfârșit, de folos. Am zis că un istoric adevărat al filosofiei trebuie să expună sistemele filosofice, pe care le studiază, cu respectul ce li se cuvine, pentru contribuțiile reale pe care le-au adus la dezvoltarea cugetării filosofice a omenirii, în lungul ei trecut. Rezultă oare de aici că, dacă nu trebuie să critice cu prea multă asprime, un asemenea istoric poate să laude cu oricâtă generozitate? O asemenea concluzie ar fi greșită. De calea cea adevărată, pe care trebuie s'o urmeze studiul obiectiv al încercărilor minții omenesti de a-și explica lumea, apoloștii rămân tot atât de departe ca detractorii. Pe cei ce iau în mână diferite istorii ale filosofiei, nu-i interesează, numaidecât, criticele sau laudele pe care autorii lor le aduc filosofilor de care se ocupă. Ei voiesc, în primul rând, să înțeleagă de ce sistemele lor sunt, așa cum sunt, de ce au ajuns adică să le explice lumea, așa cum le-o explică. Către

o asemenea înțelegere însă nu se pot îndrepta ei decât numai pe o singură cale, — pe aceea, anume, a unei reconstituiri, amănunțite și documentate, a genezei sistemelor în chestie, care ar porni dela structurile sufletești ale filosofilor respectivi și ar ținea seamă de influențele tuturor împrejurărilor, de tot felul, în care au trăit și au lucrat. O asemenea inițiere metodică însă nu le poate procura, nicidecum, celor ce citesc diferitele istorii ale filosofiei, simplele epitete, de un fel sau altul, de care se servesc autorii lor. Sunt bunăoară autori cari, luându-și rolul de avocați, cred că trebuie, — în studiile lor monografice mai ales, — să facă pe filosofii de cari se ocupă cât mai interesați, aducându-le cât mai multe elogii, — repetând, de pildă, la fiecare pas, că operele lor sunt geniale, capitale, epocale, etc. Oricât ar fi însă de dispuși, sub influența unor asemenea calificative iperbolice, să admire pe filosofii respectivi, cititorii n'o pot face totuși decât numai dacă izbutesc, mai întâi, să-i înțeleagă cu adevărat. Iar înțelegerea lor reclamă, cum am văzut, alte metode, mai complicate și deci mai anevoie de întrebuințat, — acelea, anume, de care am vorbit în introducerea volumului de față.

CUPRINSUL

	<u>Pag.</u>
Prefață	3
Introducere	14
<i>Criticismul kantian</i>	
Cap. I. Geneza criticismului	67
Cap. II. Constituirea criticismului	149
Cap. III. Posibilitatea științei	205
Cap. IV. Imposibilitatea metafizicei, cu mijloacele cunoștinței teoretice . . .	236
Cap. V. O metafizică întemeiată pe morală	271
Cap. VI. O religie în limitele rațiunii	333
Cap. VII. Metafizica moravurilor	373
Cap. VIII. O filosofie a istoriei	435
Cap. IX. Finalitatea și rolul ei sintetic	453
Cap. X. In loc de încheiere	525

ACADEMIA ROMÂNĂ

STUDII ȘI CERCETĂRI

	Lei
I. N. IORGA, Istoria poporului francez, 1919.	75
II. N. IORGA, Scurtă Istorie a Slavilor răsăriteni: Rusia și Polonia	38
III. Dr. GR. ANTIPA, Problemele evoluției poporului român, 1919	75
IV. N. IORGA, Istoria literaturilor romanice în desvol- tarea și legăturile lor, 3 vol. 1920	—
V. P. PONI, Statistica Răzeșilor, 1921	38
VI. Dr. GR. ANTIPA, Dunărea și problemele ei știin- țifice, economice și politice, 1921	39
VII. TH. CAPIDAN, Meglenoromânii. I. Istoria și graiul lor, 1925	150
II. Literatura populară la Meglenoromâni, 1928	150
III. Dicționar Meglenoromân, 1935	200
VIII. G. BOGDAN-DUICĂ, Viața și ideile lui Simeon Bărnăușiu, 1924	100
IX. Dr. N. LEON, Entomologia medicală, 1925	150
X. T. SAUCIUC-SĂVEANU, Cultura cerealelor în Grecia antică și politica cerealistă a Atenienilor, 1925	115
XI. SEXTIL PUȘCARIU, Studii Istroromâne. II. Intro- ducere, gramatică, caracterizarea dialectului istro- român, 1927	300
XII. Dr. I. LEPSI, Studii faunistice, morfologice și fizio- logice asupra Infusoriilor din România, 1927	140
XIII. O. ANASTASIU, Industriile sătești în raport cu localizarea mării industrii, 1928	120
XIV. R. V. BOSSY, Politica externă a României între anii 1873—1880, privită dela Agenția diplomatică din Roma, 1929	120
XV. VICTORIA D. VOINOV, Excreția prin intermediul cromatocitelor la nevertebrate, 1929	150
XVI. SEXTIL PUȘCARIU, Studii Istroromâne III. Bi- bliografie critică, listele lui Bartoli, texte inedite, note, glosare, 1929	210
XVII. P. P. PANAITESCU, Călători poloni în țările ro- mâne, 1930	180
XVIII. N. GEORGESCU-TISTU, Bibliografia literară ro- mână, 1932	230
XIX. RADU I. PAUL, Flexiunea nominală internă în limba română, 1932	300